التراث اليوناني
في الحضارة الإسلامية
دراسات لكبار المستشرقين

ألف بينها وترجمها

عبد الرحمن بدوي

الناشر
مكتبة النهضة المصرية
١٥ شارع المدابغ بمصر
١٩٤٠

مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر بمصر

فهرس الكتاب

صفحة

مقدمة عامة . . . . ه — ا ى

وارث ووارث

تراث الأوائل فى الشرق والغرب

لكارل هينرش بكر . . . . ٣ — ٣٣

انتقال التراث

من الأسكندرية إلى بغداد

للدكتور ماكس مايرهوف . . . . ٣٧ — ١٠٠

التراجم الارسطالية المنسوبة إلى ابن المقفع

للاستاذ پول كروس . . . . ١٠١ — ١٢٠

الدين والتراث

موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الاوائل

لاجنتس جولدتسيهر . . . . ١٢٣ — ٢١٧

بحوث فى المعتزلة :

لكرلو الفونسو نلينو . . . . ١٧٣ — ٢١٧

ا — أصل تسميتها . . . . ١٧٣ — ١٩٨

ب — اسم القدرية . . . . ١٩٨ — ٢٠٤

صفحة

ح — الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الاباضية
المقيمين فى افريقية الشمالية . . . ٢٠٤—٢١٠
ى — حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن
القرآن . . . . ٢١٠—٢١٧
العناصر الافلاطونية المحدثة والغنوصية فى الحديث
لاجنتس جولدتسيهر . . . . ٢١٨—٢٤١

معارضة التراث

محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية
لكرلو الفونسو نلينو . . . . ٢٤٥—٢٩٦

ملحق تراجم

كارل هينرش بكر . . . . ٢٩٩—٣٠٦
اجنتس جولدتسيهر . . . . ٣٠٧—٣١٩
كرلو الفونسو نلينو . . . . ٣٢٠—٣٣٠

موقف أهل السنة القدماء

بإزاء علوم الأوائل[1]

لاجنتس جولدتسيهر

— ١ —

« علوم الأوائل » أو «علوم القدماء» أو « العلوم القديمة[2]» اسم أطلقه الكتاب الاسلاميون على تلك العلوم التى نفذت إلى البيئة العلمية الاسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية[3] تأثيراً مباشراً أو غير مباشر، وهى التى يسمونها كتب الأوائل [4] فى مقابلة علوم العرب [5] والعلوم المحدثة[6]، وفى مقابلة العلوم الشرعية على وجه التخصيص[7]. وفى مقدمة علوم

---

(١) [نشر هذا البحث فى نشرة « مباحث الأكاديمية الملكية البروسية للعلوم » سنة ١٩١٥ ، القسم الفلسفى التاريخى ، العدد رقم ٨ . وهذا عنوانه فى الأصل : *Stellung der alteni slamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften,* von Ignaz Goldziher, in Budapest. Aus den Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1915. Phil-Hist. Klasse. Nr. 8. Eizelausgabe, Berlin, 1916 . راجع ترجمة جولدتسيهر فى الملحق الموجود بآخر هذا الكتاب] .

(٢) الفهرست ص ٢٣٨ س ٣ ؛ ٢٤٣ ، ٣ ؛ ٢٥٥ ، ٢٢ ؛ ٢٧١ ، ١١ ؛ ٢٩٩ ، ١٣ ؛ وغير ذلك . وراجع أيضا ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٩٢ س ٣ حيث يقول : «أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة» ؛ كذلك ترد تسمية أخرى هى «علوم الحكماء» فى مواضع كثيرة .

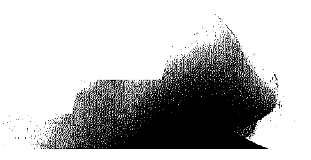
(٣) والكتب الهندية أيضا فى بعض الفروع ، راجع القفطى ، طبع لپرت ص ٣٦٧ س ١ .

(٤) الفهرست ص ١٦٩ س ٣ : « كان متفلسفاً قرأ كتب الأوائل » .

(٥) الفهرست ص ٢٦١ س ٢٥ : « علوم القدماء والعرب » . وراجع القفطى طبع لپرت ص ٧٧ س ١٠ .

(٦) الفهرست : ص ١٣٨ س ٦ : « العلوم القديمة والحديثة » ؛ ص ٣٠٣ س ٢٢ : « العلوم القديمة والمحدثة » .

(٧) يعرف ابن طملوس (من جزيرة شقر من أعمال بلنسية باسبانيا ، المتوفى سنة ٦٢٠ هـ) =



الأوائل هذه الرياضيات ، والطبيعيـــات والالهيات مما اشتملت عليه دائرة معارف اليونان ، أى الفروع المختلفة من رياضة وفلسفة وطبيعة وطب وفلك وموسيقى وما إليها . ونظراً إلى أن الاشتغال بهذه العلوم قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية المحدثة ، فقد أدخل فى جملة علوم الأوائل وعلوم الفلاسفة ممارسة علوم السحر والطلسمات والنارنجيات[1] ، إلى جانب علم التنجيم .

وعلى الرغم مما لقيته هذه العلوم من عناية كبيرة منذ القرن الثانى للهجرة فى البيئات الدينية الاسلامية ، عناية حث عليها الخلفاء العباسيون[2] وشملوها برعايتهم ، فقد ظلت دائماً طائفة من أهل السنة المتشددين تنظر فى شىء

=علوم الأوائل بما يلى: « أعنى التى هى مشتركة فى جميع الأمم وجميع الملل . وهى التى تنسب إلى الفلاسفة (فى المخطوطة : الفلسفة) وتسمى الفلسفه (أى أنها عنده العلوم التى ليست بذات طابع إسلامى خاص) » . وإنى لأدين بالفضل فى استخدام كتاب ابن طملوس للاستاذ ميجيل اسين بلاثيوس (بمدريد) الذى جعل النسخة التى انتسخها من مخطوطة الاسكوريال تحت تصرفى . راجع فيما يتعلق بابن طملوس وكتابه مقالة اسين بلاثيوس فى المجلة التونسية Revue Tunisienne سنة ١٩٠٨ ص ٤٧٤ — ص ٤٧٩ .

(١) يقول ابن النديم عن أنواع السحر المختلفة إنه « علم فاشى ظاهر فى الفلاسفة » (ص ٣٠٩ س ١١) . وكل الكتب الاسلامية تدخله فى جملة علوم الفلاسفة . ويرى أبو بكر الرازى (المتوفى فيما بين سنة ٣١١ وسنة ٣٢٠ تقريباً) أنه لا يجوز « أن يسمى الانسان فيلسوفاً إلا أن يصح له علم صناعة الكيمياء » (الفهرست ص ٣٥١ س ٢٥) . ويفخر عبد الوهاب الشعرانى (المتوفى سنة ٩٧٣ هـ) المتصوف بكراهته « لتعلم علم الحرف علم الرمل والهندسة والسيمياء ، وغير ذلك من علوم الفلاسفة » (أى أنه يجعل الهندسة فى مستوى السحر) فى كتابه « لطائف المنن » (القاهرة ، المطبعة الميمنية سنة ١٣٢١ هـ) جـ ٢ ص ٤٤ .

(٢) تذكر الروايات المتأخرة أن الخليفة المعتضد (سنة ٢٧٩ — سنة ٢٨٩) ، الذى كان حريصاً على أن يحيط نفسه بالمشتغلين بعلوم الأوائل ، قد عاقب أحمد بن الطيب السرخسى الفيلسوف تلميذ الكندى عقاباً شديدا (القتل)، بعد أن كان زمناً طويلا من أخص خاصته، لأن السرخسى أراد أن يجره إلى الالحاد . فيقولون إن الخليفة قال حين لامه أحدهم على قتل السرخسى: « ويحك ! انه دعانى إلى الالحاد ؟ فقلت له : ياهذا ، أنا ابن عم صاحب هذه الشريعة ، وأنا الآن منتصب منصبه، فألحد حتى أكون من ؟ » (ياقوت طبع مرجليوث جـ١ ص٩٥ س٧ — ٩) وأرجح من هذه الرواية بكثير الرواية القديمة (الفهرست ص٢٦٢ س١ ؛ وراجع القفطى ص٧٧ س١٤ ومابعده) التى تقول بأن العقاب الشديد (القتل) الذى عوقب به السرخسى يرجع إلى إذاعته ما أفضى به اليه الخليفة من أغراض سرية [تتعلق بالقاسم بن عبيدالله وبدر غلام المعتضد].

من الشك وعدم الثقة والاطمئنان إلى هؤلاء الذين قيل فى أحدهم :

فارقت علم الشافعى ومالك   وشرعت فى الإسلام رأى دقلس [١]

وما أسهل ما يتهم رجل مثل على بن عبيدة الريحانى ، وهو من خاصة المأمون [٢] أو أبى زيد البلخى بالزندقة [٣]، لا لشىء إلا لأنهما فى كتبهما يتجهان اتجاهاً فلسفياً [٤].

وكلما ازدادت شوكة أهل السنة المتشددين ، كلما كان عدم الثقة لدى البيئات الدينية فى شرق الإسلام بازاء الاشتغال بعلوم الأوائل أشد وأعنف وأقدم مثل لذلك ما شعر به الكندى الفيلسوف من قلق وخوف بعد عودة سلطان أهل السنة فى عهد المتوكل . ولكن هذه المضايقات لم تفلح لحسن الحظ فى أن تجعل العناية المستمرة بهذه العلوم تضيع سدى .

ولم يكن هذا النحو من عدم الثقة خاصاً بالأبحاث الفلسفية بمعناها الدقيق وحدها .

فانا نرى الغزالى يشكو [٥] من أن رجال الدين ينفرون من علوم كالحساب والمنطق نفوراً طبيعياً ، لا لشىء إلا لأنهما من علوم الفلاسفة الملحدين ، مع أنها لا تتعرض للمذاهب الدينية أدنى تعرض إن بنفيها أو

---

(١) نحن نصحح كلمة « رقلس » الموجودة فى النص ، والتى رأى مرجليوث أنها اسم برقلس محرفا ، بكلمة « دقلس » . راجع فيما يتعلق بتصحيفات اسم امبادوكليس فى المؤلفات الشرقية ما كتبه د . كوفن D. Kaufmann تحت عنوان « دراسات حول سليمان بن جبرول » ، بودابست سنة ١٨٩٩ س ٤ *Studien über Salomon ibn Gabirol*؛ وراجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٤ ص ٣٦٢ س ٢٧ .

(٢) ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٢ ص ٣٣ س ١٢ .

(٣) الفهرست ص ١١٩ س ١٣ : « يسلك فى تصنيفاته وتأليفاته طريق الحكمة ، وكان يرمى بالزندقة » .

(٤) الكتاب السابق ص ١٣٨ س ١١ .

(٥) سنرى فيما بعد أن الغزالى فى أحد كتبه المتأخرة ، لا يعتبر ، هذا النحو من عدم الثقة خالياً من كل مبرر يبرره .

باثباتها[١]. فاسم « الفلسفة » هو وحده الذى ينفرهم من كل ما اتصل بالفلسفة من علوم ، مهما كان أمر هذا الاتصال . ومثلهم فى هذا مثل من يخطب فتاة جميلة ، « فاذا ذكر أن اسمها اسم بعض الهنود أو السودان المستقبحين نفر الطبع عنها لقبح الاسم » وهو يأخذ عليهم هذا العناد والاصرار على تجنب علوم الأوائل ومعارضتها ، ويعده خطأ منهم بالقدر الذى هم به محتاجون فى علومهم الخاصة إلى علمى الهندسة والمنطق [٢].

ولا نستطيع أن نعتبر المحاولة التى قام بها المرسى[٣] المفسّر ، أحد معاصرى ياقوت ، من أجل التدليل على أن القرآن قد تضمن الحث على تعلم علوم الأوائل حتى المنطق منها والرياضيات والطب والفلك وأشباهها ، كما تضمن الاشارة إلى مختلف أنواع الحرف وفروع الصناعات : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » (٦ : ٣٨)[٤] ، نقول لا يمكننا أن ننظر إلى هذه المحاولة إلا باعتبارها خاطرا لطيفاً لا أكثر ولا أقل .

أما المسلم الصالح فعليه أن يتجنب هذه العلوم أشد التجنب باعتبارها خطراً على الدين . ومن ثم لذ للناس القول بأن النبى إنما عنى هذه العلوم حين

---

(١) « معيار العلم » (طبعة القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩) ص ١١٧ : « وحتى أن علم الحساب والمنطق الذى ليس فيه تعرض المذاهب بنفى ولا إثبات إذا قيل إنه من علوم الفلاسفة الملحدين نفر طباع أهل الدين عنه » .

(٢) « المنقذ » (فى مجموعة طبعة القاهرة ، بالمطبعة الميمنية سنة ١٣٠٩) ص ٢٩ س ٩ : « اعترضوا بمجاحدة علم الهندسة والمنطق وغير ذلك مما هو ضرورى لهم » .

(٣) نقصد به من بين حاملى هذه النسبة العديدين محمد بن عبد الله بن أبى الفضل المتوفى سنة ٦٥٥ هـ ، الذى ألف تفسيرا كبيرا (السيوطى ، « طبقات المفسرين » ، طبع مويرزنجه Meursinge [ليدن سنة ١٨٣٩] ، تحت رقم ١٠٤ نقلا عن كتاب إرشاد الأريب لياقوت)؛ ويذكره السيوطى فى ثبت المصادر التى أخذ عنها باعتباره مؤلفاً لتفسير انتفع به كثيراً ، دون أن يورد اسم هذا التفسير ؛ راجع بروكلمن جـ ١ ص ٣١٢ ، غير أنه لا يظهر أهميته كمفسر .

(٤) راجع ما نقله السيوطى من تفسير المرسى ، فى كتابه « الاتقان » (طبعة القاهرة سنة ١٢٧٩ بالمطبعة الكستلية) جـ ٢ ص ١٤٧ إلى ص ١٤٩ (الباب الخامس والستون) .

سال ربه أن يعيذه « من علم لا ينفع »[١] . ونرى الماوردى (المتوفى سنة ٤٥٠ هـ) — وهو فى ميدان الفقه عقلية منظمة وفى ميدان التفكير الدينى معتزلى[٢] — يحذر الناس بصراحة من أن يعتبروا أقوال النبي الدينية التى يحث فيها على طلب العلم حثاً قوياً تتعلق بعلوم أخرى غير العلوم الشرعية ، كالعلوم العقلية أو العقليات[٣]. كما نرى أن تقى الدين بن تيمية الحنبلى لا يريد أن يفهم من لفظ علم إلا العلم الموروث عن النبي ، فإن ما عداه إما أن يكون غير نافع ، وإما أن لا يكون علماً مطلقاً ، وإن سمى بهذا الاسم [٤].

والرأى الذى يقول به متوسط المتكلمين السنيين هو ، كما يلخصه ابرهيم ابن موسى الشاطبى (المتوفى سنة ٧٩٠) أن الجدير وحده بالتحصيل من العلوم هو تلك العلوم التى تكون ضرورية ظاهرة النفع للأعمال الدينية ، وما سوى ذلك فعديم الفائدة ، قد بينت التجربة العادية أنه يؤدى إلى الخروج عن الصراط المستقيم[٥] ؛ وهو يفرق فى نطاق علوم الدين نفسها بين المعارف الجوهرية والمعارف غير الجوهرية التى ليس لها من قيمة إلا أن

---

(١) صحيح مسلم ج ٥ ص٣٠٧ . أما البخارى فلا يورد هذا الحديث ؛ ومسند أحمد يورده فى صيغة إيجابية ج ٥ ص ٣١٨ على هذا النحو « وإنى أسألك علما نافعا ، وعملا متقابلا ، ورزقا طيبا » .

(٢) راجع مجلة « الاسلام » Der Islam ج ٣ ص ٢١٧ .

(٣) أدب الدنيا والدين (طبعة استامبول سنة ١٣٠٤) ص ٢٥ ؛ وراجع ، إذا رمت تفصيلا أكثر ، بحثى فى « كتاب معانى النفس» (برلين سنة ١٩٠٧ ، أعمال الجمعية الملكية للعلوم فى جيتنجن المجلد رقم ٩ ، العدد رقم ١) ص ٦٠ منه .

(٤) «مجموعة الرسائل الكبرى» (القاهرة ، المطبعة الشرقية سنة ١٣٢٤) ج ١ ص٢٣٨ : « العلم الموروث عن النبي صلعم هو الذى يستحق أن يسمى علما . وما سواه إما أن يكون علما فلا يكون نافعا ؛ وإما أن لا يكون علما ، وإن سمى به . ولئن كان علما نافعا فلا بد أن يكون فى ميراث محمد صلعم » .

(٥) «كتاب الموافقات» (قازان سنة ١٩٠٩) ج ١ ص٢٦ : «وهو مشاهد فى التجربة العادية ، فان عامة المشتغلين بالعلوم التى لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم » .

تكون للزينة[١] فحسب . وهم وصفوا علوم الأوائل بأنها « علوم مهجورة[٢] » و « حكمة مشوبة بكفر »[٣] ، لأنها تؤدى فى النهاية إلى الكفر ، أعنى إلى التعطيل ، أى تجريد ذات الله من كل حسنة إيجابية[٤] وأتوا بالبينة على ذلك بأن ضربوا مثلا بواحد كعبد الله بن ناقيا[٥] (المتوفى ببغداد سنة ٤٨٥) وهو شاعر وصاحب مقامات أدبية مشهورة ، فقد أفضت به تلك العلوم إلى التعطيل[٦] ، ومحاربة قواعد الدين[٧] ؛ أو برجل كأحمد النهرجورى (فى نهاية القرن الرابع ، وبداية القرن الخامس) اللغوى الشاعر الموصوف بالقبح والقذارة ، فقد كان واسع الاطلاع فى علوم الأوائل وملحداً لم يستر

(١) الكتاب السابق ص ٤٥ فى أسفل : « من العلم ما هو من صلب العلم ؛ ومنه ما هو من ملح العلم ؛ ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه » .

(٢) الذهبى فى ترجمة ابن رشد ، التى أوردها رينان فى كتابه « ابن رشد ومبادؤه » (الطبعة الرابعة بباريس سنة ١٨٨٢) ص ٤٥٨ س ٤ — س ٣ من أسفل : « ونسب اليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل » . ويقول السيوطى فى « بغية الوعاة » (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦) ص ٢٢٤ عن حسن بن على القطان (طبيب من مرو ، توفى سنة ٥٤٨) : « وكان فاضلا ، عالما باللغة والأدب والطب وعلوم الأوائل المهجورة ، وكان ينصر مذهبهم ويميل اليهم » . قارن بذلك : « العلوم الرديئة » فى أول النص الثانى الملحق بهذا البحث .

(٣) ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٢ ص ٤٨ س ٣ .

(٤) « مجموعة نصوص تتعلق بتاريخ السلجوقيين » ، طبع هوتسما ج ١ ص ٨٩ س ١١ *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides* .

(٥) راجع فيما يتعلق بمقاماته ما كتبه هيوار فى « المجلة الأسيوية » سنة ١٩٠٨ عدد رقم ٢ من ص ٤٣٥ إلى ص ٤٥٤ ؛ وبخاصة ص ٤٣٩ فى أعلاها .

(٦) السيوطى فى الكتاب المذكور ص ٢٩٢ : « وكان ينسب إلى التعطيل ، ومذهب الأوائل ، وصنف فى ذلك مقالة » ؛ ويذكر له ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٢ ص ١٦٢ س ٦ (حيث تصحح « باقيا » الموجودة فى النص ، و « ماميا » الموجودة فى الاختلاف فى القراءة بكلمة « ناقياء ») كتابا اسمه « ملح المالحة » ؛ راجع ملحوظة أدبية شائقة له فى ج ٥ ص ٢١٨ س ٤ من أسفل ، فى الكتاب المذكور .

(٧) ابن الأثير ، « الكامل » فى أخبار سنة ٤٨٥ (طبعة بولاق ج ١٠ ص ٨١) : « يطعن على الشرائع » .

معتقداته الإلحادية[1] . فكأن الاشتغال بهذه العلوم يسير جنباً إلى جنب مع الاستخفاف بقواعد الدين وبدراسته . وثمة شخص ثالث هو ابن ثابت ابن سابور من بادرايا (توفى سنة ٥٩٦) أقام ببغداد ، وانتفع الناس بعلمه الغزير المتنوع ، واستطاع الوصول إلى الخليفة الناصر ، وأصبح وثيق الصلة به من بعد . وقد عنى هذا الخليفة ، كسائر الخلفاء العباسيين المتقدمين عليه منهم والمتأخرين[2] ، عناية شديدة بأن تكون له مشاركة فى العلوم الشرعية ، وأن يكون فى الحديث مثلا راوية ثقة تروى عنه الأحاديث . وهو الذى أجاز أبا الفضل الأردبيلى (المتوفى سنة ٦٥٦) فى أن يروى ما تلقاه عنه من أحاديث[3]. وألقى دروساً فى شرح مسند أحمد ابن حنبل ، وأجاز ابنه وأربعة علماء حنابلة سمح لهم بالاختلاف إلى هذه الدروس ، وأذن لهم برواية مسند ابن حنبل عنه بالاجازة[4] . ونعود إلى ابن ثابت فنقول إنه أشرك الخليفة الطلعة الشغوف بالعلم فى علوم الأوائل ، وعن هذا الطريق جره إلى الاستخفاف بالعلوم الشرعية التى عنى بها الخليفة من قبل ، وكان فيها حاذقاً بارعاً (« وهون عليه علم الشرائع ») . فليس عجيباً إذاً أن يتهم ابن ثابت نفسه فى دينه[5] . ولعله لم يكن صدفة واتفاقاً أن يهدى شهاب الدين عمر السهروردى المتصوف كتابه الذى حمل

---

(١) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٢ ص ١٢٠ س ١٢ : « وكان ... سيء المذهب ، متظاهراً بالالحاد ، غير مكاتم له ... وكان قوى الطبقة فى الفلسفة وعلوم الأوائل » .

(٢) راجع كتابى «دراسات اسلامية» ج٢ ص٦٦ ، تعليق رقم ٤ *Muhamm. Studien*

(٣) السبكى ، « طبقات الشافعية » ، ج ٥ ص ١٥٤ .

(٤) ابن رجب ، « طبقات الحنابلة » (مخطوط بمكتبة الجامعة بليپتسك تحت رقم ٣٧٥ برمز D. C. ، وبرقم ٧٠٨ فى فهرست فولرز) الورقة ١٤٨ أ : « وكان الخليفة الناصر لما أذن لولده الظاهر برواية مسند الامام أحمد عنه بالاجازة ، وأذن لأربعة نفر من الحنابلة بالدخول عليه للسماع ، كان عبد العزيز هذا منهم » .

(٥) « وكان متهماً فى دينه » ، هكذا يقول عنه ياقوت (طبع مرجليوث ج٦ ص٢٠٨) ولعله استقى هذا من مصدر حنبلى .

فيه على الفلسفة اليونانية حملة شعواء ، ونعنى به كتاب « كشف القبائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية » ، إلى الخليفة الناصر [١]. وإن لهذا المتصوف كتاباً آخر هاجم فيه الفلسفة عنوانه « أدلة العيان على البرهان فى الرد على الفلاسفة بالقرآن » [٢]. فكأن كل من يظهر أية عناية بعلوم الأوائل إذاً سرعان ما يتهم فى دينه [٣] . وكان حرص أهل السنة ، وخصوصاً الحنابلة

(١) بروكلمن ج ١ ص ٤٤٠ .

(٢) ذكره أبو الاخلاص الغنيمى فى كتابه « رسالة فى بيان ألويته صلعم » (مخطوطة لاندنبرج ، جامعة ييل Yale) ورقة رقم ١٠ ب .

[نلاحظ أن مؤلف هذا البحث قد أخطأ فى ترجمته لعنوان هذا الكتاب . فقد ترجمه هكذا "Beweise des Augenscheines für die Demonstration in bezug auf die Wiederlegung der Philosophen durch den Koran" أى « أدلة البصر من أجل البرهنة فيما يختص بالرد على الفلاسفة بالقرآن » وهى ترجمة غير صحيحة فضلا عما فيها من غموض . والخطأ فيها يرجع إلى أن المؤلف فهم كلمة « عيان » بمعنى إبصار العين ، وليس الى هذا المعنى قصد السهروردى فى هذا السياق . وإنما « العيان » هنا مأخوذ بالمعنى الذى لهذه الكلمة عند الصوفية ، أى بمعنى الكشف والذوق . وهذا ظاهر من مقابلة « العيان » بـ « البرهان » . والمؤلف لم يدرك أن « العيان » هنا يقابل « البرهان » ، ويعارضه . والواقع أن الصوفية يعارضون البرهان ، الذى هو أداة المعرفة عند الفلاسفة ، بالعيان ، الذى هو أداة المعرفة عند المتصوفين . راجع مثلا مايقوله قطب الدين الشيرازى فى « شرحه لحكمة الاشراق » للسهروردى (طبع طهران سنة ١٣١٣ هـ) ص ٢٦ س ٩ — ١٠ : « أصل القواعد الاشراقية ومأخذها هو الكشف والعيان . وأصل قواعد المشائين البحث والبرهان » . فكأن معنى عنوان كتاب السهروردى هو ما يأتى : حجج المعرفة الذوقيــة على المعرفة المنطقية فيما يتعلق بالرد على الفلاسفة بالقرآن . وطبيعى أن تكون كلمة « عيان » هنا بمعنى « كشف » و « ذوق » فيما يضاد « البرهان » بمعنى « المنطق » ، ما دام هذا كلام السهروردى المتصوف ، صاحب فلسفة الاشراق] .

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ١١٦ ، السطر قبل الأخير: « وقدح فى دينه » . ومن العجيب أنه وجد أناس يقولون عن النحويين ، وهم مع ذلك أصحاب علم يعترف رجال الدين بأهميته كعلم مساعد ، إنهم فى الغالب ليسوا متدينين : « وقل مايكون النحوى ديناً » ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ٢٢٥ ، س ٨ من أسفل (عن السمعانى) . ولعل هذا راجع إلى أن المتدينين يعتقدون أنهم يرون فى اللغويين والنحاة كبرا وغطرسة . وهذه الملاحظة أخذها أبو طالب المكى (المتوفى سنة ٣٨٦ ، « قوت القلوب » [القاهرة سنة ١٣١٠] ج ١ ص ١٦٦) عن أحد أساتذته فقال: « وذكرت العربية عند القاسم بن المخيمرة فقال أولها

طبعاً ، على تعقب الملحدين يتجه إلى الكشف عن هؤلاء الملحدين حتى بين المشتغلين بعلوم الدين ممن يتبعون مذهباً معيناً من مذاهب الفقه . ويذكرون كمثال لرجال الدين المتأثرين بالعلوم اليونانية ، وكأنهم يريدون بهذا المثال التحذير ، اسماعيل بن على بن حسين الأزجي البغدادى الحنبلى (ولد سنة ٥٤٩، وتوفى سنة ٦١٠) ، تلميذ أبى الفتح بن المنّى الحنبلى المحدّث (المتوفى سنة ٥٨٣) الذى يعتبر من أكبر أئمة الحنابلة وحلقة رئيسية من حلقات سلسلة الفقهاء الحنابلة[1] . والذى خلفه فى التدريس بالمأمونية هو اسماعيل الأزجي الذى قام بالتدريس أيضاً فى جامع القصر ، حيث كان يجتمع شيوخ الدين يتذاكرون المسائل ويتبادلون الآراء ؛ كما عنى أيضاً بالقاء دروس فى بيته ، كان يقبل على سماعها الكثيرون . والناس يشيدون بما كان له من قدرة فى الفقه فائقة ، ومعرفة بالخلافيات واسعة ، ومهارة فى الأصولين

= كبر وآخرها بغى . وقال بعض السلف : النحو يذهب الخشوع من القلب . وقال آخر : من أحب أن يزدرى الناس كلهم فليتعلم العربية » . ويدل على ما كان ثمة من سخط على تحذلق النحاة ، وإلى فعل عكسى جدلى ضد غرورهم بأنفسهم ، ذلك الغرور الذى عبروا عنه فى مقطوعاتهم الهجائية وعباراتهم المأثورة ، نقول يدل على ذلك هذا القول المأثور : « من أكثر من النحو حمقه » (راجع « محاضر جلسات أكاديمية ڤينا SBWA » المجلد رقم ٧٢ [سنة ١٨٧٢] ص ٥٨٨) . ويروى عن عبد الله بن تبان المالكى المشهور (المتوفى سنة ٣٧١) أنه قال : خذ من النحو ، فدع ؛ وخذ من الشعر ، فأقل ؛ وخذ من العلم فأكثر . فما أكثر أحد من النحو إلا حمقه ؛ ولا من الشعر إلا أرذله ؛ ولا من العلم إلا شرفه » (ابن فرحون ، «الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب » ، [طبع فس Fes] ص ١٣٢) . وهناك من يقولون أن غالبية النحويين تميل الى التشيع لعلى (المقرى ج ١ ص ٨٢٩ س ١٣) . ولعل هذا راجع الى أن مايروى عن نشأة النحو العربى فيه ميل الى على ؛ راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٠ ص ٤٩٢ .

(١) راجع ابن رجب ، الكتاب المذكور ، ورقة رقم ٨٠ ب ، تحت اسم : نصر بن فتيان بن مطر ... أبو الفتح ابن المنى ، ناصح الاسلام : « وفقهاء الحنابلة اليوم فى سائر البلاد يرجعون اليه وإلى أصحابه . قلت : وإلى يومنا هذا الأمر على ذلك . فان أهل زماننا ومن قبلهم ، إنما يرجعون فى الفقه من جهة الشيوخ والكتب الى الشيخين موفق الدين المقدسى ومجد الدين ابن تيمية الحرانى . فأما الشيخ موفق الدين فهو تلميذ ابن المنى ، وعنه أخذ الفقه . وأما ابن تيمية فهو تلميذ تلميذه أبى بكر الحلاوى » .

(أصول الفقه ، وأصول الكلام) والجدل ، إلى جانب إشادتهم بحسن إلقائه وبراعته فى المناظرة ، ولهذا فان مترجمه يصفه بأنه فى جميع هذه الأشياء « أوحد زمانه » . وكان له فى كل هذه المعارف والعلوم تلاميذ كثيرون ، وألف الكثير من الكتب . وقد أولاه الخليفة الناصر عطفه ورعايته ، وأسند اليه المناصب الرفيعة ، ولكنه لم يحقق فيها مع ذلك ما كان ينتظر منه وما وضع فيه من رجاء . وكان من بعد ناظراً فى ديوان الطبق مدة من الزمان يسيرة ، إلا أنه لم يكن فيه حميد السيرة « فعزل واعتقل مدة بالديوان ثم أطلق ولزم منزله » . أما عن موقفه من الدين فيتحدث ابن النجار[1] (المتوفى سنة ٦٤٣) على النحو الآتى : « قال [أى ابن النجار] ولم يكن فى دينه بذاك [أى لم يكن صحيح الايمان] . ذكر لى ولده أبو طالب عبد الله فى معرض المدح أنه [أى أباه] قرأ المنطق والفلسفة على ابن مَرْقُش الطبيب النصرانى ، ولم يكن فى زمانه أعلم منه بتلك العلوم . وإنه كان يتردد إليه إلى بيعة النصارى . قال [أى ابن النجار] وسمعت من أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه « نواميس الأنبياء » يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وارسطاطاليس . قال وسألت بعض تلامذته الخصيصين به عن ذلك ، فما أثبته ولا أنكره . وقال كان متسمحاً فى دينه ، متلاعباً به . ولم يزد على ذلك . قال وكان دائماً يقع فى الحديث وفى رواته ، ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ، ولا معانى الحديث الحقيقية ، بل هم مع اللفظ الظاهر ؛ ويذمهم ويطعن عليهم » . واستفتى فى أمر رجل يهودى ببغداد تزوج بمسلمة وأولدها ولدين ، فخشى اليهودى العقاب عن هذا الزواج غير المشروع فأسلم . (فالمسألة هى: ما الحكم فى أمر هذا الرجل؟) . فأفتى اسماعيل بأن قال إن « الاسلام يجبّ ماقبله[2] »

---

(١) هو الذى كتب ذيلا « لتاريخ بغداد » للخطيب البغدادى ؛ راجع بروكلمن ج ١ ص ٣٦٠ ، وراجع امارى فى « المجلة الأسيوية » سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٢٤١ .

(٢) حديث للنبى ؛ راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٠ ص ١٥١ السطر الأخير .

(أى أن الدخول فى الاسلام يمحو ما ارتكب من ذنب من قبل) .[١]

فكل انحراف عن طريق رجال الدين الرئيسى كان القوم يعزون السبب فيه إلى علوم الأوائل ، إذا كان صاحب هذا الانحراف قد اتصل بها عن قرب أو عن بعد . فتاج الدين السبكى يرى أن السبب الذى جر الخليفة المأمون إلى القول بخلق القرآن هو هذا المقدار الضئيل الذى عرفه من علوم الأوائل[٢] ويذكر لنا أن العوام (أى الرأى العام) يرجعون أقوال الغزالى فى مسائل كثيرة بما لا يتفق ومذهب أهل السنة فى عصره — والغزالى لم يستطع مطلقاً أن يتحلل من ماضيه الفلسفى ، على الرغم مما له من أقوال تناقض ذلك[٣] — نقول إنهم يرجعون هذه الأقوال إلى تأثره بمذهب الأوائل.[٤]

فلا عجب إذاً أن نرى واحداً من الحنابلة المتعصبين مثل الذهبى يعقب على المدح الكثير الذى سخا به على علم القاسم بن أحمد بن موفق اللورقى (المتوفى سنة ٦٦١) بقوله : « فياليته ترك الاشتغال بعلوم الأوائل ، فما هى إلا مرض فى الدين ، أو هلاك . فقل من نجا منهم (أى من المشتغلين بها)[٥] » .

ومثل هذا الرأى لا يقول به هذا الحنبلى المتعصب وحده فحسب ، بل إنا نرى أحمد بن يحيى بن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠) ، أحد رجال الزيدية وممن كتب كثيراً فى فروع شتى كأصحاب دوائر المعارف ، وهو فى اتجاهه الدينى الفلسفى معتزلى ، وله فى هذه الفرقة مختصر تاريخى عظيم الفائدة ، نقول

---

(١) ابن رجب ، الكتاب المذكور (راجع النص بأكمله فى النص رقم ١ من النصوص الملحقة بهذا البحث) .

(٢) « طبقات الشافعية » ج ١ ص ٢١٨ س ٢ : « وجره القليل الذى كان يدريه من علوم الأوائل إلى القول بخلق القرآن » .

(٣) راجع كتابى « محاضرات فى الاسلام » ص ١٩٨ (١٦ : ١) *Vorlesungen über den Islam* .

(٤) « طبقات الشافعية » ج ٥ ص ١١٠ س ١٧ : « ينسبون ذلك إلى مذهب الأوائل » .

(٥) أورده السيوطى فى « بغية الوعاة » ص ٣٧٥ .

نرى ابن المرتضى عند ذكره لأبى الحسين البصرى (المتوفى سنة ٤٣٦)[١]
بعد أن سرد أسماء كتبه يقول إن إصحاب أبى هاشم أخذوا عليه شيئين :
« أحدهما أنه دنس نفسه بشىء من الفلسفة وكلام الأوائل ؛ . . . الخ[٢] » .
وكان طبيعياً من أجل هذا كله أن يطالب أهل السنة الشباب الراغبين
فى العلم أن يتجنبوا الاتصال بأمثال هؤلاء (المشتغلين بعلوم الأوائل) قدر
المستطاع ، وأن يتجنبوا خصوصاً مايجرونه عليهم من خطر محقق كأساتذة
فيروى أبو سعد بن السمعانى ، أحد كتاب التراجم ، أنه استمع إلى دروس على
بن عبد الله بن أبى جراده (المتوفى حوالى سنة ٥٤٠) أثناء رحلته الدراسية
إلى حلب . فذات مرة رآه بعض الصالحين يخرج من دار هذا الشيخ ، فسأله
عن سبب زيارته له . فلما أخبره السمعانى بأنه كان يسمع الحديث من ابن
أبى جرادة ، غضب الرجل الصالح غضباً شديداً وقال : « ذاك يقرأ عليه
الحديث ! » قلت « ولم ؟ هل هو إلا متشيع يرى رأى الحلبيين ؟ » فقال لى :
« ليته اقتصر على هذا ، بل يقول بالنجوم ، ويرى رأى الأوائل » .

فاذا كانت الحال على هذا النحو ، فمن السهل أن نفهم كيف أن الكثير ،
ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة ، كانوا يسبلون قناعاً على دراساتهم
الفلسفية ، مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار علم من العلوم الحسنة السمعة .
وأوضح مثال لهذا ، وإن لم يكن هو المثال الوحيد ، محمد بن على بن الطيب
(المتوفى سنة ٤٣٦) . فيذكرون عنه إنه « كان أماماً عالماً بعلم كلام الأوائل » ،
إلا أنه خشى أهل زمانه فلم يشأ الظهور صراحة بمظهر الفيلسوف ، فأخرج
مذهبه فى صورة المذاهب الكلامية ، التى لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل

(١) راجع مجلة « الاسلام » Der Islam المجلد رقم ٣ ص ٢١٦ السطر الأخير .

(٢) المعتزلة ص ٧١ س ١٠٢ .

(٣) راجع مقاله زوبرنهيم Sobernheim ، « الشيعة فى حلب » ، فى مجلة « الاسلام » المجلد رقم ٦ ص ٩٥ ومابعدها .

(٤) ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٢٤٤ فى أسفل .

السنة فى عصره هى الأخرى . ولكنها كانت على كل حال أقل خطراً من الفلسفة الصريحة ، لأنها على الأقل قد نمت فى تربة إسلامية[١] .

ومن أجل هذا كله فقد كان مما يثير الغبطة ويبعث على الرضا ، أن يقال إن واحداً من الفلاسفة قد رجع ساعة موته عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها ، وأنكر هداته الروحيين الذين استهداهم طوال محياه . فيروى مثل هذا فى لهجة يمازجها سرور المنتصر الظافر ، عن عالم كفيف البصر ، هو حسن بن محمد بن نجاء الأربلى (المتوفى سنة ٦٦٠) ، الذى عاصر ابن خلكان ، وجرت بينه وبينه مقابلة لم تكن طيبة . كان حسن هذا فيلسوفاً رافضياً ، وفى داره بدمشق كان يجتمع خلق كثير من المسلمين وأهل الكتاب وأتباع الفلسفة كى يأخذوا عنه ويتعلموا منه . فيروون أن آخر كلمة قالها ساعة الموت هى : « صدق الله العظيم ، وكذب ابن سينا[٢] » .

وطبيعى أن يلازم عدم ثقة رجال الدين بمن يشتغلون بعلوم الأوائل كراهيتهم للكتب التى تتضمن هذه العلوم . بل كان ممكناً بسهولة أن يؤدى مجرد اقتنائها الى إتهام صاحبها بميله إلى الزندقة . ولعل الجاحظ يشير إلى أمثال هذه الكتب ، حين يذكر من بين الأشياء التى تخفى بعناية عن عيون الناس ، إلى جانب « الشراب المكروه » ، « الكتاب المتهم »[٣]. وكان على النساخ المحترفين ببغداد سنة ٢٧٧ ﻫ أن يقسموا بأنهم لن يشتغلوا بانتساخ أى كتاب فى الفلسفة[٤]. وفى درس عام ألقاه عبد القادر الجيلانى المتصوف الكبير حمل

---

(١) القفطى ، طبع ليبرت ص ٢٩٣ س ٢٠ : « كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل ... وكان يتقى أهل زمانه فى التظاهر به ، فأخرج ما عنده فى صورة متكلمى الملة الاسلامية » .

(٢) السيوطى ، « بغية الوعاة » ص ٢٦٦ . كذلك يدعى الذهبى ، وهو حنبلى متعصب ، أن أبا المعالى الجوينى (أستاذ الغزالى) ندم ، وهو على فراش الموت ، على اشتغاله بعلم الكلام ، وأن آلام علته سببها هذه الدراسة الآثمة ؛ أورده أبو المحاسن فى تاريخه ، طبع پوپر Popper المجلد الثانى ، ج ٢ ، ص ٢٧٧ ، س ١٠ .

(٣) الجاحظ ، « البخلاء » ، طبع فان فلوتن ص ٨٧ س ٢ .

(٤) ابن الأثير ، أخبار سنة ٢٧٧ (طبعة بولاق ج٧ ص١٦٢) . وكان هذا القرار =

على أحد القضاة لا لشيء إلا لأنه سمح بأن تكون فى مكتبته مؤلفات الفلاسفة العرب[1] . وثمة مسألة لا تخلو من الفكاهة ، وتلك مسألة الأمر باحراق كتب الأوائل التى كانت عند عبد السلام بن عبد الوهاب الملقب بركن الدين (المتوفى سنة ٦١١) ، حفيد هذا المتصوف الحنبلى الكبير (عبد القادر الجيلانى) ، لأنها كانت تشتمل على الحاديات . وكانت محاكمته عملا من أعمال الانتقام الذى قام به الوزير ابن يونس ، لأن « ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر فى حال فقره ، فكانوا يؤذونه غاية الأذى » . وكان عبدالسلام رقيق الدين فاسقاً ؛ حتى كان أبوه يدا عبه بموقفه بازاء الدين ويتهكم عليه . ولما كان عبد السلام غير ضابط للسانه ، فيبدو أنه لم يكن يخفى آراءه ومعتقداته . ويظهر أنه كان لمؤامرات خصمه أبى الفرج بن الجوزى المشهور دخلٌ فى أن عبد السلام بوجه خاص كان هو المقصود من الاضطهاد الذى لحق أسرة الصوفى الكبير (الجيلانى) — فقد زج بالكثير من أفرادها فى سجون واسط .

ولما فتشت داره وجد فيها كتب من كتب الفلاسفة ورسائل إخوان الصفا ، وكتب فى السحر والنارنجيات وعبادة النجوم ، مما عنيت به الأفلاطونية المحدثة الشرقية المضمحلة ، وصلوات موجهة إلى الكواكب[2] وأشباه ذلك وكلها مكتوبة بخط عبد السلام . فاستدعى عبد السلام وعبثاً حاول تبرئة نفسه بقوله أنه لا يؤمن بهذه الأشياء وإنما هو نسخها ليرد عليها فحسب ، فقد أُمِرَ باحراق كتبه ، ولأجل ذلك أقيمت نار عظيمة أمام مسجد مجاور لجامع

= يشمل كتب الكلام أيضا .

(١) أورده مرجليوث ، « مجلة الجمعية الأسيوية الملكية » سنة ١٩٠٧ ص ٢٧٤ السطر الأخير .

(٢) راجع بحث دى خويه الذى ظهر فى « أعمال المؤتمر السادس المستشرقين » ، سنة ١٨٨٣ ، الجزء الثانى ، القسم الأول (ليدن سنة ١٨٨٥) ، ص ٢٩٢ ، ٣٠٠ وما يليها .

الخليفة ، وجلس القضاة والعلماء ومن بينهم ابن الجوزى — على سطح المسجد وتجمع عدد كبير من الناس وقفوا أمام المسجد فى صفوف ، وألقيت الكتب من فوق سطح المسجد ، فى النار . وقام من يقرأ مضمون هذه الكتب كتاباً كتاباً ، ويقول — كل هذا وعبد السلام نفسه حاضر — العنوا مَنْ كتب هذه الكتب ، ومن اعتقد بما جاء فيها ؛ فكان العامة يصيحون باللعن حتى تعدى هذا اللعن إلى الشيخ عبد القادر نفسه ، بل وإلى الامام أحمد وكانت غضبة (على الكفار والملحدين) ولا غضبة يوم بدر . وقيلت الأشعار فى هجاء هذا الملحد ، فيها تهكم وسخرية من عبادة النجوم .

وحكم على عبد السلام بأنه فاسق ، وجرد من طيلسان العلماء ، وزج به فى السجن ، وأخرجت مدرسة عبد القادر من يده ، وأسندت إلى ابن الجوزى . فلما أطلق سراحه بعد مدة من الزمن ، شهد كتابة بأن الاسلام حق وأنه مسلم مؤمن وعدَّد ضلالاته السابقة . ولمـــا سقط ابن يونس ، ردت إليه المدرسة التى انتزعت من يده من قبل . وهنا كان على ابن الجوزى أن يتقهقر ويسعى من عبد السلام قبض عليه ، وأرسل إلى واسط ، وزج به فى السجن هناك . ولكن أطلق سراحه بعد خمس سنوات بتوسط من والدة الخليفة ، ودخل بغداد وسط فرح الجمهور . أما عبد السلام فقد أمضى بقية حياته فى رضى من الخليفة تارة ، وسخط تارة أخرى[1].

ولما تولى المستنجد الخلافة ورغب فى القضاء على ما كان فى الادارة من سوء وفساد ، قبض على أحد القضاة « وكان بئس الحاكم ، وأخذ منه مالا كثيراً . وأخذت كتبه فأحرق منها فى الرحبة ما كان من علوم الفلاسـفة . فكان منها كتاب الشفاء لابن سينا ، وكتاب إخوان الصفاء ، وما يشاكلها[2]»

---

(١) ابن رجب ، الكتاب المذكور ورقة رقم ١١٦ أ ومابعدها ، وهو النص رقم ٢ من النصوص الملحقة بهذا البحث .

(٢) ابن الأثير ، أخبار سنة ٥٥٥ (طبعة بولاق جـ ١١ ص ١٠٤) .

— ٢ —

وكان طبيعياً أن تتجه كراهية أهل السنة أولا وبالذات إلى إلاهيات أرسطو ، لأن مقدماتها ونتائجها كانت تعتبر متعارضة أشد التعارض مع مقتضيات عقائد الاسلام ، على الرغم مما بذله الفلاسفة الاسلاميون من عدة محاولات للتوفيق بين كلتيهما . ولم يقف الأمر عندها بل تعداها إلى ماهو تمهيد لها ومقدمة ، فكان بدوره موضع الكراهية من نفوس أهل السنة . إذ لم يكن فى وسعهم إلا أن يخافوا أن تكون هذه العلوم ، التى لا تتعرض للدين فى جوهرها ، قادرة على الاغراء بالتقدم فى طريق الفلسفة .

وأول هذه العلوم الرياضيات . أما الحساب فلم يكن لأحد أن يذمه إلا قليلا جداً ، لأن الاشتغال به من مستلزمات علم الفرائض ، فالشريعة إذاً تقضى بتعلمه . والحسابات المعقدة التى يفترضها ممارسة هذا الفرع من فروع التشريع ، تجعل الحساب علماً مساعداً للخبراء فى التوريث ، لا يمكن لهم أن يستغنوا عنه . ولهذا فإن من المعتاد أن يوصف الواحد منهم بوصف « الفرضى الحاسب » ، أى العالم بأحوال التوريث والعالم بالحساب(١) فى آن واحد .

وعلى العكس من ذلك كانت الهندسة على وجه التخصيص من بين العلوم الرياضية مبعثاً لبلبلة خواطر أهل السنة باعتبارها فرعا مميزاً يحمل طابع علوم الأوائل . فكان القوم يشعرون بشىء من القلق بازاء الأشكال الهندسية . فهذه هى الأشكال الدائرية المعروفة باسم « دوائر العروض » المستخدمة فى

---

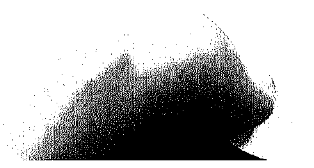
(١) « المجلة الألمانية لنقد الكتب » DLZ ص ٧١٩ ؛ راجع بروكلمن ج ٢ ص ١٦٧ (سبط المارديني) ، وراجع الكتاب نفسه ص ٢١١ (أبو العلاء البهشتى) . [يشير المؤلف هنا إلى كتاب « وسيلة الطلاب فى معرفة الأوقات بالحساب » للمارديني الموجود منه نسخة خطية بغنشن واستامبول ، وإلى كتاب « ما لابد للفقيه من الحساب » للبهشتى الموجود منه نسخة خطية بالمتحف البريطانى برقم ١٣٤٦ وفى بتقيا برقم ٦١٠ فى ملحق فهرست كتبها] .

شرح علم العروض ، نراها قد بدت لسذّج الايمان فى زمان أبى نواس كأنها زندقة ، وحكم بالحاد واحد كان لديه كتاب فيه رسومات عروضية [١]. وفى العصور المتأخرة أثارت الأشكال الهندسية الموجودة فى أحد كتب ابن الهيثم الفلكية الخوف فى نفس أحد المتعصبين [٢].

وإنا لنجد رأى أهل السنة فى عصر متقدم ضد الهندسة والبرهان القياسى معاً ، قد عبر عنه فى رسالة هزلية بعث بها أحد ظرفاء بغداد وهو احمد بن ثوابة (المتوفى حوالى سنة ٢٧٣ — ٢٧٧) إلى صديق له كان قد أرسل إليه معلماً نصرانياً أولا ، ثم آخر مسلماً من بعد ، كى يعلماه مبادىء الهندسة . ففى مستهل هذه الرسالة مباشرة يسخر التلميذ بمبادىء هذا العلم الذى أريد له تعلمه كى يصير زنديقا ، ويلوم صديقه لأنه قذفه بهذين الرجلين من أجل زعزعة إيمانه الدينى بطريقة مُقَنَّعة .[٣] نعم إن الموقف كله قد اخترع اختراعا من أجل الدعابة والمزاح ، إلا أن هذا المزاح وتلك الدعابة تشيران إلى رأى سائد فى طبقات واسعة ، أراد هذا الماجن العابث أن يسخر بسذاجة إيمانها ويعبث .

وبعد هذا العصر بزمان ليس بالطويل نرى أبا الحسين بن فارس يعبر حقا عن شعور عام موجود فى الدوائر السنية ، حين يتحدث عن خطر الهندسة على الدين . ففى كتابه الذى أهداه إلى الوزير العالم الصاحب بن عبّاد (وهو من أعداء علوم الأوائل ، كما سنرى بعد حين) ، ونعنى به كتاب « الصاحبي فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها » ، يتحدث فى أحد مواضعه ، وقد أوضحت هذا الموضع وشرحته من قبل فى كتابى « دراسات إسلامية » ج ١ ص ٢١٤ ، عما اختصت به العرب من العلوم ، وفيه يرد على هؤلاء الذين

(١) الأغانى ج ١٧ ص ١٨ س ٩ من أسفل .
(٢) القفطى طبع ليبرت ص ٢٢٩ .
(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ٤٦ .



ينكرون على العرب أسبقيتهم فى إيجاد نحو مفصل وشعر موزون ، ويدّعون الأسبقية فى هذا لليونان ، ذاكرين كلاما فيه نسبوه « إلى قوم (فلاسفة اليونان) ذوى أسماء منكرة [١] بتراجم [٢] بشعة لا يكاد لسان ذى دين ينطق بها » . والحق أن فضل السبق فى هذا كله راجع إلى العرب ، لا « إلى هؤلاء الذين ينتحلون معرفة حقائق الأشياء [٣] من الأعداد والخطوط والنقط ، التى لا أعرف لها فائدة غير أنها ، مع قلة فائدتها ، ترق الدين ، وتنتج كل مانعوذ بالله منه » .

وبودنا طبعاً أن نستمع إلى ما يقوله الغزالى فى هذا الصدد ، وهو الذى درس الرياضيات ، ولا بد وأن رأيه فى صلتها بالأمور الدينية كان هو الرأى المعتمد . يرى الغزالى أن العلوم الرياضية ، وهى مفيدة فى ذاتها ، لا « يتعلق

---

(١) كثيراً ما أشار خصوم الفلسفة فى أسلوب تهكمى إلى ما تحدثه أسماء الفلاسفة الطنانة المنكرة من روع فى النفوس تجعل الناس ينخدعون بها . فيقول الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » (القاهرة سنة ١٣٠٢) ص ٣ س ١ : « وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسامى هائلة كسقراط وبقراط وأرسطاطاليس وأمثالهم » . وثمة مواضع أخرى أوردت فى « مجلة الدراسات اليهودية » RÉJ المجلد رقم ٣٣ ، تعليق رقم ٢ .

(٢) أما أن الفلاسفة قد بهرتهم أسماء (ترجمة معناها اسم) كتب أرسطو وهالتهم ، فهذا ما أخذه عليهم ابن قتيبة فى أدب الكاتب (طبع جرينرت Grünert ص ٣) فى أسفلها . وهذه الغرابة يجدها خصوم العلوم اليونانية فى مصطلحاتها كذلك . وأوضح مثال لهذا ما قاله أبو سعيد السيرافى فى المناظرة التى جرت بينه وبين متى بن يونس القنائى الفيلسوف فى قيمة منطق أرسطو (أوردها ياقوت ، الكتاب المذكور ، القسم الأول من الجزء الثالث ص ١١٩) . ونرى الجاحظ يسخر (« الحيوان » ج ٣ ص ١١) من مصطلحات القائلين بالجوهر الفرد (ولم يكن منهم لأنه كان من تلاميذ النظام) ؛ راجع « البخلاء » ص ١٣٩ س ١٦ ، « والبيان » ج ٢ ص ٨ س ١٨ . وفى هذه الأحوال كلها استعمل لفظ « هال » كما فعل ابن فارس هنا . كذلك يقول الجاحظ عن المانوية إنهم يريدون أن يهولوا بألفاظهم الغريبة ، فى كتاب الحيوان ج ١ ص ٢٩ س ٢٦ : « والتهويل بعمود الصبح ألخ » ؛ ثم فى الكتاب نفسه ج ٣ ص ١١٣ س ٣ من أسفل يقول « إن الزنادقة أصحاب ألفاظ فى كتبهم وأصحاب تهويل » .

(٣) راجع أيضاً ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ٤٥ س ٢ ، حيث يذكر أن إقليدس كتب كتاباً فيه « أشكال تدل على حقائق الأشياء المعلومة والمغيبة » .

شيء منها بالأمور الدينية نفياً وإثباتا ، بل هى أمور برهانية ، لاسبيل إلى مجاحدتها » وعلى الرغم من هذا كله فقد نجمت عنها آفتان[١]. وذلك أن « من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها ، فيحسنُ بسبب ذلك اعتقادُه فى الفلاسفة ، فيحسب أن جميع علومهم فى الوضوح وفى وثاقة البرهان كهذا العلم [الرياضى] ، ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ماتداولته الألسنة ، فيكفر بالتقليد المحض ، ويقول : لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم فى هذا العلم » ! وعبثاً يقال له إن الفلسفة والدين ميدانان من ميادين المعرفة مختلفان ، وأن المرء يمكن أن يكون حاذقا فى أحدهما ، دون أن يكون حاذقا فى الآخر ، هذا إلى أن طريقة التدليل عند صاحب الرياضيات غيرها عند صاحب الآلهيات ، فالأول طريقته برهانية ، أما الثانى فطريقته تخمينية . ويعرف ذلك من جرَّب كلام الأوائل فى الرياضيات والآلهيات وخاض فيه . فاذا قيل هذا للذى وثق بالفلاسفة ثقة عمياء ، « لم يقع منه موقع القبول ، بل تحمله غلبة الهوى ، وشهوة البطالة وحبُّ التكايس على أن يصرّ على تحسين الظن بهم فى العلوم كلها . فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض فى تلك العلوم . فانها ، وإن لم تتعلق بأمر الدين ، ولكن لما كانت من مبادىء علومهم ، يسرى إليه شرهم وشؤمهم . فقلّ من يخوض فيه [أى العلم الرياضى] إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى[٢] » .

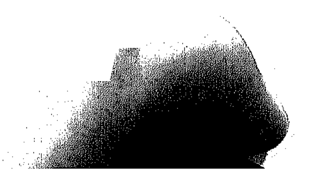
ثم نرى الغزالى فى كتاب آخر يطرد الرياضيات من دائرة العلوم التى يجوز للمسلم أن يشتغل بها طرداً فيه من العنف وعدم التحفظ الشيء الكثير . فهو فى أحد كتبه[٣] يتحدث عن آفات المناظرة ، ولا يرضى بأن يكون مافى هذا

---

(١) سنورد هنا واحدة من الآفتين اللتين تحدث عنهما فحسب .

(٢) « المنقذ » ص ٩ .

(٣) « فاتحة العلوم » (القاهرة ، المطبعة الحسينية ، سنة ١٣٢٢) ص٥٦ .



الفن من فائدة تشحيذ الخواطر(١) سببا فى مدح هذه الرياضة العقلية يطغى على ماله من نتائج ضارة، ومايحدثه من الاتصاف بصفات مذمومة (مثل الكبر والعجب والرياء والمباهاة والحسد الخ) .

« فان الشيء إذا كانت له منفعة واحدة وآفات كثيرة فلايجوز التعرض لآفاته ، لتلك المنفعة الواحدة » فالخمر مثلا لاشك فى مالهامن نفع « فى تعديل المزاج وتقوية الطبع وتقوية الدماغ ، والميسر فى تشحيذ الخاطر » ، ومع ذلك فهما محرمان . « بل الرياضة باللعب بالشطرنج ، يشحذ الخاطر ، فلا يجوز الاشتغال به والتعرض لآفاته ، وكذلك النظر فى علم أقليدس والمجسطى ودقائق الحساب والهندسة والرياضة بها يشحذ الخاطر وتقوى النفس و [مع ذلك] نحن نمنع منها لآفة واحدة وهى أنها من مقدمات علم الأوائل ، ولهم مذاهب فاسدة وراءها . وإن لم يكن فى نفس علم الهندسة والحساب مذهب فاسد متعلق بالدين ، ولكن نخاف منه الانجرار إليه » .

وإلى هذه النتيجة عينها انتهى فى الواقع بعض المتدينين . فيروى مثلا عن رجل اسمه محمد بن يونس البهرانى الأربلى (المتوفى سنة ٥٨٥) ، الذى اشتهر خصوصاً كلغوى ، أنه اشتغل ببعض علوم الأوائل ، وحلّ شكوك اقليدس ، وأقبل على دراسة المجسطى لبطليموس إقبالا صادف فيه بعض النجاح(٢) ، ولكنه فى النهاية انتهى إلى أن ثمار هذه العلوم مُرٌّ جناها ، وأنها تفضى إلى غايات مذمومة كلها(٣) .

(١) فى « الإحياء » ج ١ ص ٩٥ س ١٧ ، يتحدث الغزالى عن « تشحيذ الخواطر » عن طريق علم الكلام ، وراجع أيضا عنوان كتاب « شحذ الفطنة » ، ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ٧٤ ، السطر السابق على الأخير . كذلك نرى محي الدين بن العربى يأخذ على الفقهاء فى عصره أنهم يشتغلون بالجدال « ينوون فى ذلك تلقيح خواطرهم » ، « الفتوحات المكية » (القاهرة سنة ١٣٢٩) ج ٤ ص ٤٥٩ س ١٢ .

(٢) ويقال عن مثل هذا العالم إنه « مجسطى أوقليدسى » ، ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ١٦٠ س ٧ ؛ راجع وصف الفهرست لأحدهم بأنه « اقليدسى » ، ص ٢٨٥ س ١٢ .

(٣) السيوطى ، « بغية الوعاة » ص ١٢٤ : « ثم رأى أن ثمرة هذا العلم مر جناها ، وعاقبته مذموم أولاها وأخراها » .

— ٣ —

وبينما استطاع الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون أن يوجدوا مجالا للاعتراف بعلم التنجيم فى داخل الاسلام بقولهم إن « القدر » هو موجبات أحكام النجوم ، و « القضاء » هو علم الله السابق بما يوجبه أحكام النجوم[١] نرى أن علم الكلام قد اتخذ بإزاء علم التنجيم موقف الانكار[٢] له . وذلك لأنه رأى فى التسليم بأن للنجوم تأثيراً علّياً فى أحداث الكون إنكاراً للمبدأ الرئيسى القائل بأن الله هو العلة الوحيدة والمباشرة لكل الاحداث[٣] ؛ وفى هذا كان المعتزلة والأشاعرة متفقين كل الاتفاق . فنرى أحد المعتزلة المتقدمين ونعنى به أبا الحسن البرذعى ، يفسر قولا منسوباً إلى النبي هو : « إذا ذكرت النجوم فأمسكوا » ، بأنه أمرٌ بعدم إضافة أحداث الكون إلى فعل النجوم

---

(١) إخوان الصفا ، جـ ٤ ص ١٤٦ ، راجع « استنباط القضاء من النجوم » الوارد فى بروكلمن جـ ١ ص ٢١٩ س ٢٣ . وما يدل عليه مولد الشخص هو وقضاء الله شىء واحد : « وقد دل مولده على ذلك ، وإنك لا تدفع عنه قضاء الله » ، ياقوت ، طبع مرجليوث جـ ٥ ص ٣٦٠ س ٤ .

(٢) إخوان الصفا جـ ١ ، ص ٧٤ ، س ٩ من أسفل حيث يقرأ : « أهل الجدل يتركون ألخ ... »

(٣) أبو حيان التوحيدى ، « المقابسات » (طبعة بمباى) ص ٥ س ٤ : « ولا يكون المذهب ما زعم أرباب الكلام والذين يأبون تأثير هذه الأجرام العالية فى هذه الأجسام السافلة، ويتقون الوسائط والوصائل ، ويدفعون الفواعل والقوابل » . [يختلف نص طبعة السندوبى (القاهرة سنة ١٩٢٩ ص ١٢٤ س ١ — ٣) عن هذا النص اختلافاً كبيراً والأرجح عندنا أنه أصح من نص طبعة بمباى ، وهاك هو : « [هذا إذا كانت الأحكام صحيحة ومدركة محققة ، أو مصابة ملحقة ، ومعروفة محصنة] ، ولم يكن المذهب ما زعم [الضمير هنا يعود على قوله فى بدء الفقرة : « فمتى أفضى هذا الفاضل النحرير والحاذق البصير ، إلى هذا الحد والغاية ، كان علمه عارياً من الثمرة ، خالياً من الفائدة ...] . وأرباب الكلام والذين يأبون تأثير هذه الأجرام العالية فى هذه الأجسام السافلة ، وينفون الوسائط والوصائل ... »]. راجع كتابى « محاضرات فى الاسلام » ص ١٣٠ ، س ١٥ من أسفل ، فيما يتعلق باحدى الصيغ التى تقال من أجل أن تؤثر النجوم تأثيراً علياً .

وتصرفها كما يفعل «جهال الفلاسفة»[١]. وكذلك كتب متكلم معتزلي شيعي هو حسن ابن موسى النوبختي (في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع) كتاباً في «الرد على المنجمين»، ثم أنه رد على الجبائي لأن الجبائي لم يكن في رده على المنجمين قوياً حازماً، وإنما اكتفى باتخاذ وجهة نظر الشكاك[٢]. أما الأشاعرة فرأي مؤسس المذهب هو الأساس المعتمَد، وهو الذي ألف كتاباً في الرد على القائلين بـ «إضافة الأحداث إلى النجوم وتعليق أحكام السعادة بها»[٣]. وهذا الرأي قد ظل رأي الأشاعرة السنيين[٤]. كذلك الشافعي يروى عنه وهو الواسع العلم جدا، أنه اشتغل بعلم النجوم[٥] في شبابه، ولكنه لما تقدمت به السن أنكر على نفسه هذا الاشتغال بهذا العلم[٦]. ثم إنه عُدَّ السبب في استهتار أبي معشر البلخي (المتوفى سنة ٢٧٢ هـ = سنة ٨٨٥ م) بالدين، بعد أن كان قبل اشتغاله بهذا العلم من الأتقياء الصالحين. ذلك أن أبا معشر

---

(١) «المعتزلة»، طبع ت. و. أرنولد (ليپتسك سنة ١٩٠٢) ص ٥٣، س ٨.

(٢) النجاشي، «كتاب الرجال» (طبعة بومباي سنة ١٣١٧): كتاب الرد على المنجمين؛ فان أبا علي تجاهل في رده على المنجمين ... راجع أيضاً المعتزلة، الطبعة المذكورة، ص ٥٥ س ١٠، ص ٥٨، س ٦ من أسفل.

(٣) ابن عساكر، أورده ميرن Mehren في كتابه عن الأشعري.. Exposé ص ١٠١ س ٨ من أسفل. كذلك رد على كتاب الآثار العلوية لأرسطو: «نقض كتاب الآثار العلوية على أرسطاطاليس»، الكتاب المذكور (تأليف ميرن) ص ٢٠٨ س ١٣.

(٤) يهمنا أن نشير هنا إلى كتاب أبي بكر الخطيب البغدادي (المتوفى سنة ٤٦٣ [ورد خطأ مطبعي في بروكلمن جـ ١ ص ٣٢٩ فذكر هذا التاريخ هكذا: سنة ٤٠٣]) المسمى بكتاب «القول في النجوم»، راجع السبكي، «طبقات الشافعية» جـ ٢ ص ٢٣٥ س ١٠ وص ٣١٩ س ١٧.

(٥) يروون عنه أنه في افتخاره بعلمه بحضرة الرشيد ذكر أنه عالم بالنجوم يعرف منها «البري من البحري، والسهلي، والجبلي، والفيلق والمصبح»؛ والظاهر أن معرفته بهذا العلم كانت بالأحرى متعلقة بعلم الفلك من هذا الباب (أورده ياقوت، طبع مرجليوث جـ ٦ ص ٣٧٢ س ١٠).

(٦) السبكي، الكتاب المذكور، جـ ١ ص ٢٤٣؛ ص ٢٥٨ س ٩؛ أبيات في ذم علم النجوم، ياقوت، الكتاب المذكور ص ١٩٧.

كان فى أول أمره من أصحاب الحديث — حتى قيل عنه أنه كان يغرى العامة بالكندى الفيلسوف[١] — ، ثم عزم على الرحلة من بلده خراسان إلى مكة للحج . وبينما هو فى طريقه إلى مكة زار مكتبة الوزير على بن يحى بن المنجم « وتعلم فيها علم النجوم ، وأعرق فيه حتى ألحدَ . وكان ذلك آخر عهده بالحج . وبالدين والاسلام أيضاً[٢] » .

ونرى أن الليث بن المظفر ، وهو حفيد نصر بن سيار المشهور أحد الولاة فى الأيام الأخيرة للدولة الأموية فى الشرق ، ومحرر كتاب العين للخليل ابن أحمد ، يقول عن نفسه إنه اشتغل بتحصيل جميع فروع العلم ، فيما عدا علم النجوم ؛ لا لأنه كان عاجزاً عن تحصيله ، ولكن لأنه رأى أن العلماء يكرهونه[٣] .

ولم يكن هذا قاصراً على التنجيم فحسب ، على الرغم مما كان هناك من تفرقة مستعملة بين الاصطلاحين : علم النجوم وعلم الهيئة[٤] . فان المؤمنين من أهل السنة لم يكونوا راضين كل الرضا عن الفلك العلمى أيضاً . فعلى الرغم مما لمعرفته من فائدة فى إقامة بعض الشعائر الدينية (كتحديد مواعيد الصلاة بالدقة[٥] — علم الميقات — ، وتحديد القبلة — سمت القبلة —) ومن استعماله بهذا المعنى فى كتبهم ، إلا أنه من علوم الأوائل ، أى من العلوم التى لم تنبت فى التربة التى تنبت فيها العلوم الشرعية ، وكفى هذا لكى يكون علماً متهماً . بل إن مفسراً متكلما كبيراً ، قريباً كل القرب من الفلسفة ، كالفخر الرازى لم يكن يثق بعلم

(١) القفطى ص ١٥٣ س ١٥ .

(٢) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ٤٦٧ س ١٠ .

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٦ ص ٢٢٥ : « وما عجزت إلا أنى رأيت العلماء يكرهونه » .

(٤) مثلا « الفهرست » ص ٢٧٩ س ١٥ : « يشار اليه فى علم النجوم وسيما فى علم الهيئة » .

(٥) كان يراعى فى من يعينون بوظيفة «الموقت» أن يكون عالماً بالفلك ، راجع مثلا ما فى بروكلمن ج ٢ ص ١٢٦ س ٦ من أسفل .

الفلك كثيراً ، على الرغم من اعترافه بعلم التنجيم : فيقول إنه لا سبيل إلى معرفة عالم السموات إلا عن طريق النقل والإخبار(١) .

والحق أنهم وجدوا فى مواضع من علم الفلك مقدّمات وأقوالا لا يمكن التوفيق بينها وبين مافى الاسلام توفيقاً حقيقياً . فالسلطان السنى خوارزمشاه يرى ما أخبره به أحد الرحالة عن بلاد « الشمسُ طالعة فيها فى منتصف الليل » الحاداً وقرمطة ؛ فان صحة هذا الخبر تقتضى الشك فى صحة قواعد مواقيت الصلوات المختلفة(٢) . إلا أن البيرونى العظيم ، الذى كان يعيش آنئذ فى بلاط السلطان ، طمأنه على صدق ما أخبر به هذا الرحالة (٣) . ثم كيف يتفق مع حقائق علم الفلك أن تشرق الشمس من المغرب ، وقد ورد هذا فى الحديث باعتباره علامة من علامات الساعة ؟ يرد محمد بن يوسف الكرمانى (المتوفى سنة ٧٨٦) على من أنكروا إمكان هذه الظاهرة ، معتمدين على القول بأن قوانين حركات الأفلاك ثابتة لا تتغير ، بقوله فى كتابه « الكواكب الدرارى فى شرح البخارى » ، إن مبادىء أهل الهيئة مردودة ، « وقواعدهم منقوضة ، ومقدماتهم ممنوعة » ، وهم أنفسهم اعترفوا بأن تغير المشرق والمغرب ليس بمستحيل(٤) .

والآن فماذا كان موقف أهل السنة عامة بإزاء دراسة الطبيعيات ؟

إن الغزالى نفسه ، وهو الذى لم يشأ التسليم ، وهو يحارب الفلسفة ، بأن هناك تعارضاً بين الحقائق الفلكية التى ثبتت رياضياً ، وبين الأحاديث ، وكان أميل إلى اعتبار الأولى صحيحة لا سبيل إلى دحضها ، مفضلا التضحية

---

(١) « مفاتيح الغيب » (بولاق سنة ١٢٨٩) ج ٦ ص ١٤٩ : « والحق أنه لا سبيل إلى معرفة السموات إلا بالخبر » .

(٢) هذه المسألة هى فى الواقع موضوع المسائل الدينية الفقهية التى ذكرها حسن العباسى فى كتابه الوارد ذكره فى كتابى « مباحثات فى الفيلولوجيا العربية » ج ١ ص ٢١٥ *Abhandlungen zur arabischen Philologie.*

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٦ ، ص ٣١٠ .

(٤) أورده القسطلانى ج ٩ ص ٣٢٤ فى أسفل .

بصحة الأحاديث المتناقضة ، أو لائذاً بالتأويل المؤدى إلى التوفيق بينهما[1] ، نقول إن الغزالى كان أقل ثقة بالطبيعيات منه بالفلك . فانه يقول « وأما الطبيعيات فالحق فيها مشوب بالباطل ، والصواب فيها مشتبه بالخطأ ، فلا يمكن الحكم عليها بالغالب والمغلوب »[2]. وهذا الرأى المطبوع بطابع الشك المشوب بالخوف أمكن أن يفسح المجال لكى يجيب من بعدُ ، عن السؤال الذى وضعناه ، أحدُ كبار رجال الشافعية ، ونعنى به شهاب الدين بن حجر الهيتمى ، وكانت إجابته هاتيك ملحقة بتحريمه علم التنجيم . قال ابن حجر : « وأما البحث فى الطبيعيات فإن أريد به معرفة الأشياء على ماهى عليه على طريق أهل الشرع ، فلا منع منه ، وليس مشابها للتنجيم المحرّم ؛ وإن أريد به معرفة ماهى عليه على طريق الفلاسفة ، فهو حرام ، لأنه يؤدى إلى مفاسد ، كاعتقاد قدم العالم ونحوه مما لا يخفى من قبائحهم . وحرمته حينئذ مشابهة لحرمة التنجيم المحرم : حيث أفضى كل منهما إلى المفسدة ، وإن اختلفت نوعا وقبحا »[3].

— ٤ —

وكان لأهل السنة بازاء المنطق اليونانى موقف خطير ، أخطر بكثير من موقفهم بازاء بقية علوم الأوائل . فبينما كان عدم الثقة بازاء العلوم اليونانية الأخرى يبدو فى العناية بالتحذير منها فحسب ، ظهر الكفاح ضد المنطق فى صورة معارضة خطيرة كل الخطورة . فالاعتراف بطرق البرهان الارسطالية اعتبر خطراً على صحة العقائد الايمانية ، لأن المنطق يهددها تهديداً جدياً كبيراً . وعن هذا الرأى عبّر الشعورُ العام لدى غير المثقفين فى هذه العبارة التى جرت مجرى المثل : مَنْ تمنطقَ تزندقَ[4] .

(١) « تهافت الفلاسفة » ص ٤ س ١٧ وما بعده .
(٢) « مقاصد الفلاسفة » (طبع صبرى الكردى ، القاهرة سنة ١٣٣١) ص ٣ .
(٣) « فتاوى حديثية » (القاهرة ، الميمنية سنة ١٣٠٧) ص ٣٥ .
(٤) محمد بن شنب ، « الأمثال العربية فى الجزائر والمغرب » ج ٢ (باريس ١٩٠٦) ص ٢٨٣ *Proverbes arabes de l'Algerie et du Maghreb* .

والظاهر أن الفارابى — وفضله الرئيسى راجع خصوصا إلى شروحه لكتب أرسطو المنطقية وتبسيطها — قد قصد إلى معارضة هذا الرأى المتسلط على الأذهان ، حين كتب دفاعا عن المنطق (لم يصل الينا) ، جمع فيه طائفة من أقاويل النبى يمكن أن تستخدم للحكم ، من وجهة نظر الدين ، حكما فى صالح المنطق [١].

وكان للمتكلمين نصيب وافر فى العمل على ذم المنطق من وجهة نظر الدين . وهم قد خرجوا على قواعد البرهان القياسى فى محاولاتهم ، واعتقدوا أنهم يستطيعون تأييد أقوالهم بمقدمات لا مبرر لها غير اشتهارها أو تواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم » .[٢] وكان هذا سببا فى ازدراء الارسططاليين المسلمين لهم [٣]. ومن دوائر المتكلمين ، سواء المعتزلة منهم والأشاعرة ، خرجت كتب عديدة ضد الفلسفة عموما ، والمنطق على وجه التخصيص [٤]. واخوان الصفا ، ولعلهم أن يكونوا فى هذا مغالين بعض الغلو ، يتهمون المتكلمين (ويقصدون

---

(١) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ س ١٥ : « كلام جمعه من أقاويل النبى صلعم يشير فيه إلى صناعة المنطق » .

(٢) راجع نشرتنا لكتاب « معانى النفس » ص ١٣ [هذا كتاب فى الأخلاق ، نسب خطأ إلى باخيا بن باقودا الفيلسوف اليهودى ؛ وهو باللغة العربيـة بحروف عبرية . نشره جولدتسيهر سنة ١٩٠٧ فى « أعمال الجمعية الملكية للعلوم بمدينة جيتنجن » ، قسم الدراسات الفلسفية والتاريخيـة ، سلسلة جديدة ، المجلد التاسع ، عدد رقم ١ ، برلين ، ڤيدمن ، ٦٣ + ٦٩] وراجع ما يقوله الغزالى ، « معيار العلم » ص ١٣١ س ١١ : « ترى تناقض أكثر أقيسة المتكلمين . فانهم ألفوها من مقدمات مسلمه لأجل الشهرة ، أو لتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها ، من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم » . وراجع « ميزان العمل » (القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٨) ص ١٦٠ س ٨ .

(٣) راجع كتابى « محاضرات فى الاسلام » ص ١٢٩ .

(٤) يكفى أن نذكر مثلا كتاب « الرد على أهل المنطق » للنوبختى (النجاشى ، الكتاب المذكور ، ص ٤٧) .

المعتزلة) بانهم يقولون بانه لافائدة فى علم الطب[١]. وأن علم الهندسة[٢] عاجز عن معرفة حقائق الأشياء[٣]، وأن علم المنطق والطبيعيات كفر وزندقة، وأن أهلها ملحدون »[٤] . ونستطيع أن نوضح هذه التهمة بمثال واحد ، وهو ما رواه الفيلسوف أبو حيان التوحيدى فى كتابه « مثالب الوزيرين[٥] » عن موقف الصاحب اسماعيل بن عباد (المتوفى سنة ٣٨٥) العالم ، وزير آل بويه ، وكان من أنصار مذهب المعتزلة المتعصبين تعصبا دفعه إلى أن يجعل هذا المذهب الدينى المذهب السائد فى أيام وزارته[٦] . وهذا الكتاب طعن فى الصاحب وفى زميله أبى الفضل بن العميد ، وكان شؤماً على من يقتنيه[٧]. قال أبو حيان بعد أن وصف كثرة معارف الصاحب السطحية وسرعة بديهته فى أسلوب تهكمى : « والغالب عليه (أى على الصاحب) كلام المتكلمين المعتزلة ، وكتابته مهجنة بطرائقهم ، ... وهو شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرين فى أجزائها ، كالهندسة والطب والتنجيم والموسيقى والمنطق والعدد ، وليس له من الجزء الإلآهى خبر ، ولا له فيه عين ولا أثر »[٨].

وكتب الشيعة تنسب العبارة الآتية إلى الامام عبد الله (أى جعفر

(١) ممن صرحوا بعداوتهم لعلم الطب ، الجاحظ ؛ ولمحمد بن زكريا الرازى الطبيب المشهور كتاب فى « الرد على الجاحظ فى نقض الطب » (الفهرست ص ٣٠٠ س٢٤) ؛ راجع « مجلة ڤينا لمعرفة الشرق » WZKM المجلد رقم ١٣ ص ٥٣ ، تعليق رقم ٣ .

(٢) ربما كان هذا راجعاً إلى الميل الى الشك عند المتكلمين .

(٣) راجع قبل ص ١٤٠ تعليق رقم ٣ .

(٤) « رسائل اخوان الصفا » (طبعة بمباى) ج ٤ ص ٩٥ فى أسفل : « إن علم الطب لا منفعة فيه ؛ وإن علم الهندسة لا حقيقة لها (هكذا) ؛ وإن علم المنطق والطبيعيات كفر وزندقة ، وإن أهلها ملحدون » .

(٥) راجع « مجلة الجمعية الأسيوية الملكية » JRAS ، سنة ١٩٠٩ ص ٧٧٥ .

(٦) راجع مجلة « الاسلام » المجلد رقم ٣ ص ٢١٤ .

(٧) أورده السيوطى فى « بغية الوعاة » ص ٣٤٨ فى السطر الأخير : « وهذا الكتاب من الكتب المحدودة ، ما ملكه أحد إلا وتعكست أحواله » . راجع أميدروز ، « مجلة الاسلام » ، المجلد المذكور ، ص ٣٤٥ .

(٨) ياقوت طبع مرجليوث ، ج ٢ ص ٢٧٦ .

الصادق) : « إن الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا فى الله ؛ فاذا سمعتم ذلك قولوا لا إله إلا الواحد الذى ليس كمثله شىء[١] » . وهنا يجب ألا يفوتنا أن نلاحظ أن هذا التحذير من المنطق صادر عن فرقة تتجه فى العقائد اتجاه مذهب المعتزلة .

— ٥ —

ولكن على الرغم من كل ما رأيناه من أن المنطقى — وهذا لقب المتخصصين فى المنطق[٢] — لم يكن ينظر اليه أهل السنة بعين الرضى ، فانا نستطيع مع ذلك أن نشاهد أن بعضاً من أئمة رجال الدين قد تحدثوا بخير عن الاشتغال به اشتغالا يقوم على الدراسات التى وجدت فى العصر العباسى الأول[٣] ، وانهم قد انتفعوا به فى خدمة الكلام والدراسات الدينية .

---

(١) الكلينى ، « أصول الكافى » (بمباى سنة ١٣٠٢) ص ٥٢ س ١٠ . وهذه العبارة تذكرنا بالحديث الذى وضعه أهل السنة وقد أوردناه فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ، المجلد رقم ٥٧ ص ٣٩٣ س ١٤ .

(٢) وقد يستعمل أحيانا كلقب دائم لهؤلاء العلماء ، فمثلا يحيى بن عدى المنطقى ، أبو سليمان المنطقى ؛ والأخير كان مركزا لدائرة من الفلاسفة ، جمع أبو حيان التوحيدى فى « المقابسات » مجالسها (راجع دى بور « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ص ١١٤ وما يليها [= ١٥٥ وما يليها من الترجمة العربية]) ؛ ونحن نجد إلى جانب جمع المذكر السالم للفظ « منطقى » جمع التكسير : « المناطقة » (ومن المؤكد أن هذا كان بتأثير لفظ « الفلاسفة » تأثيراً لفظياً شكلياً) عند الشعرانى فى « لطائف المنن » ج ١ ص ١٢٤ س ٥ من أسفل : « كما هو مقرر فى كتب المتكلمين والمناطقة وأهل الهندسة » .

(٣) إلا أن الكتاب الذى أمر الخليفة المعتضد أبا اسحاق الزجاج بتفسيره تفسيراً لم تخرج منه إلا نسخة واحدة خاصة بخزانة المعتضد ، ونال الزجاج من أجله مكافأة من الخليفة ، نقول إن هذا الكتاب لم يكن موضوعه علم المنطق ، كما قد يستنتج من عنوانه الذى ورد فى روايات كثيرة هكذا : « جامع المنطق » . فان ما أورده الفهرست ص ٦٠ من وصفه لايمكن أن ينطبق إلا على كتاب فى اللغة ، وهذا يبرر تفضيل فليجل للقراءة : « جامع النطق » ، وهى قراءة أوردها ياقوت أيضاً (طبع مرجليوث ج ١ ص٥٧ س ٣ من أسفل) . ولو أنه من الصحيح أيضا أن أحد تلاميذ الزجاج ، ونعنى به محمد بن اسحق أبا النصر الكندى ، قد اشتهر بأنه « كان عالما بالهندسة ، قيما بعلوم الأوائل » ، التنوخى فى ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٦ ص ٤٠٧ س ٨ .

وهنا نستطيع أن نلقى نظرة على الاسلام فى الغرب أيضاً . فنرى بعد موت الخليفة الحكم (سنة ٣٦٦ هـ) الذى عنى بعلوم الأوائل وعمل على انتشارها والاقبال عليها ، أن المنصور بن أبى عامر قد أمر باحراق جميع الكتب المؤلفة فى العلوم القديمة ، وبخاصة المنطق وعلم النجوم ، وكان المنصور يعتمد فى تأييد حكمه على رجال الدين[1]. إلا أنا نشاهد بعد هذه المظاهرة الصادرة عن التعصب أن واحداً من أشد المتحمسين لنصرة السنة بمعناها الضيق ، هو ابن حزم ، كان من المؤيدين لعلم المنطق تأييداً مصدره الاعجاب وليس ابن حزم بوجه عام عدواً للفلسفة ؛ فهو يصرح بأن الفلسفة الحقيقية غايتها إصلاح النفس ، وتلك الغاية بعينها هى غاية الشريعة ، فلا تعارض إذاً بين الاثنتين ، وليس ينكر الشريعة إلا الذين يزعمون أنهم ينتمون إلى الفلسفة ، وواقع الأمر أنهم بمعانى الفلسفة حقاً جاهلون[2] . ولدراسة المنطق فى نظر ابن حزم قيمة خاصة فنراه يقول[3] إن : « الكتب التى جمعها ارسطاطاليس فى حدود الكلام (؟ — يقصد قواعد المنطق) ... كلها كتب سالمة مفيدة ، دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته ، عظيمة المنفعة فى انتقاد جميع العلوم . وعِظمُ منفعة الكتب التى ذكرنا فى الحدود (أى القواعد المنطقية) فى مسائل الأحكام الشرعية (أى يظهر عظم منفعتها فى مسائل الأحكام الشرعية) : بها يتعرف كيف يتوصل إلى الاستنباط (الصحيح) ، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها ؛ وكيف يعرف الخاص من العام ، والمجمل من المفسر ؛ وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وكيف تقديم المقدمات وانتاج النتائج ؛ وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً ، وما يصح مرة وما يبطل أخرى ، وما لا يصح البتة ؛ وضرب الحدود التى من شذ عنها كان

---

(١) تجد وصفا مفصلا لاحراق هذه الكتب ، فى « طبقات الأمم » لصاعد ، طبع شيخو (بيروت سنة ١٩١٢) ص ٦٦ وما يليها .

(٢) كتاب « الملل » طبعة القاهرة جـ ١ ص ٩٤ .

(٣) « الملل » جـ ٢ ص ٩٥ .

خارجاً عن أصله ، ودليل الاستقراء ، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه ». وهو يشير أيضاً إلى الكتب التى ألفها فى حدود المنطق ، وفى رده على الاعتراضات التى وجهها القائلون بأن العالم قديم إلى من يقولون بأنه محدث ، يقول إن هذه برهنة وهمية سفسطائية (شغبية) طالما حذر من مثلها من قبل ، فهى حجج سفسطائية لا تستقيم وقواعد المنطق[١] . والظاهر أن كتب ابن حزم هذه قد ضاعت فيما ضاع من كتبه العديدة[٢] . ومع ذلك فانا نستطيع أن نكون فكرة عن منهجها وقيمتها مما ذكره أحد معاصريه[٣] ، ونعنى به القاضى أبا القاسم صاعد بن احمد قاضى طليطلة (المتوفى سنة ٤٦٢ ﻫ) . قال صاعد : « فعنى (أى ابن حزم) بعلم المنطق ، وألف فيه كتابا سماه « التقريب لحدود المنطق » ، بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف ، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية ، وخالف ارسطاطاليس ، واضع هذا العلم ، فى بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ، ولا ارتاض فى كتبه . فكتابه من أجل هذا كثير الغلط ، بين السقط[٤] ».

ومن هذا النقد نستطيع أن نستنتج أن اشتغال ابن حزم بالمنطق كان من أجل خدمة نظرياته الدينية ، كما هو واضح أيضا مما أوردناه له آنفاً من أقوال فى علم المنطق . إلا أن هذا النقد مع ذلك دليل على أن التقاليد العلمية فى الأندلس الاسلامى ، وهى التقاليد التى أوقف سيرها وتقدمها حادث المنصور بن أبى عامر لمدة من الزمان قصيرة ، لم يكن من الممكن أن تنتزع من

---

(١) كتاب « الملل والنحل » جـ ١ ص ٢٠ فى أعلى : « هذه شغبية قد طال ما حذرنا من مثلها فى كتبنا التى جمعناها فى حدود المنطق » .

(٢) راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ، المجلد رقم ٦٩ ص ١٩٣ .

(٣) وقد عرف تاريخ ميلاد ابن حزم من ابن حزم نفسه مباشرة ؛ وعرف أخباراً عن مؤلفات ابن حزم من ابنه ، أبى رافع .

(٤) كتاب « طبقات الأمم » ص ٧٦ س ٥ وما يليه ؛ راجع ياقوت ، طبع مرجليوث جـ ٥ ص ٢٧ ، فانه أورد هذا الموضع .

وعيه وشعوره . إلا أن العناية بهذه الروح الأصيلة فى الأندلس ، ونعنى بها الروح العلمية ، لم تكن ظاهرة فى جميع رجال الدين هناك بدون استثناء . فانه حتى فى عصر الازدهار العظيم للدراسات الفلسفية ، وبدئها الحياة من جديد ، وهو الازدهار الذى ظهر حتى فى أيام دولة الموحدين أنفسهم ، نسمع — وكتب التراجم تقدم لنا على هذا كثيراً من الشواهد — فقهاء المالكية المتزمتين يحملون على الدراسات الفلسفية فى عنف ظاهر وغضب بيّن[١]. ومن أوضح الأمثلة على هذا الاتجاه مثل نأخذه من القرن الثانى عشر ، وهو تلك الأبيات التى هجا بها ابن جبير ، الرحالة الكاتب البارع ، الفلسفة[٢]. ولعله فى حكمه على ما «سنّ ابن سينا وأبو نصر» قد تأثر بما سمعه فى البيئات السنية فى الشرق التى اتصل بها أثناء رحلته[٣] .

وكان للغزالى المكانة الكبرى من بين رجال أهل السنة الذين لم يكونوا ليكرهون دراسة المنطق فى ذاتها . إلا أن النحو الذى عليه عالج هذا النوع من الدراسة الذى أحبه حباً شديداً يكشف عما كان يشعر به من حرج وضيق وهو يعالجه بإزاء من يمثلون مذهب أهل السنة والجماعة . فان أبا الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس (راجع قبل ص ١٢٣) الأندلسى الأرسطالى المدافع عن الدراسات المنطقية وله كتب فى المنطق، ونحن نراه فى دفاعه عن المنطق وإيمانه بمكانة هذا العلم فى الاسلام بعكس ما يقوله خصوم هذا العلم يستشهد بالغزالى

(١) راجع ميجيل اسين بلاثيوس فى كتابه « ابن مسرة ومدرسته » (طبعة مدريد سنة ١٩١٤) ص١٩ تعليق رقم ٥ Miguel Asin Palacios, *Abenmassara y su escuela*
[فى هذا التعليق يقول بلاثيوس إنه «بوجه عام ، كان المنطق يعتبر ، ليس فقط فى القرون الأولى ، بل وفى العصور المتأخرة أيضاً ، من بين الدراسات التى يحرم الاشتغال بها »] .

(٢) المقرى ج ١ ص ٧١٦ [نص هذه الأبيات هو :

قد ظهرت فى عصرنا فرقة　　　ظهورها شؤم على العصر
لا تقتدى فى الدين إلا بما　　　سن ابن سينا وأبو نصر]

راجع مقدمة « رحلات ابن جبير » ، التى عملها ريت ودى خويه ص ١٤/١٥ *The travels of I. Gubair*, ed. Wright-de Goeje.

(٣) ذكر ابن العربى (« الفتوحات المكية » ج ١ ص ١٥٣ وما تليها ، القاهرة ، المطبعة الميمنية سنة ١٣٢٦) أن ابن جبير شهد دفن ابن رشد ، وكان فى حالة تأثر شديد .

خصوصاً ، نقول إن ابن طملوس قال فى عرضه الأحوال السائدة فى عصره بعد أن أورد أسماء كتب الغزالى فى المنطق، إن الغزالى، باعترافه، لم يشأ فى أسماء كتبه المنطقية أن يسميها باسم « المنطق » وإنما سماها بأسماء أخرى تخفى هذا الاسم الحقيقى الذى هو موضوع الذم والاستهجان[1] . « فهذه الكتب التى ألفها أبو حامد هى فى[2] صناعة المنطق، لكن أبا حامد غير أسماء الكتب وأسماء المعانى المستعملة فيها ونكبَ عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء ، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه . وما فعل هذا كله إلا حذراً وتوقياً من أن يجرى عليه ماجرى على غيره من العلماء ، الذين أتو بالغريب وغير المألوف ، من الامتحان والامتهان فصانه الله عن ذلك بلطفه » . ولكن هذا لا ينطبق مع ذلك على القسم الخاص بالمنطق من كتاب « المقاصد » ، فانه لايغفل ذكر هذا الاسم وإنما يستعمله كما يشاء ، حين يذكر فائدة هذا العلم فى أثناء البحث فيه فيقول : « فإذاً فائدة المنطق اقتناص العلم ، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية فاذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتذكية والتحلية ، صـــار المنطق لا محالة عظيم الفائدة »[3] ثم أنه اعتقد أن إظهار احترام رأى معاصريه يكون باستعمال ما استعمل من مصطلحات وألفاظ أراد بها أن يجعل مقبولا ما يورده من مناهج قد تثير الشك وعدم الثقة فى نفوس الغرباء عن المنطق ، أكثر من أن يكون ذلك بتسمية كتبه بأسماء أخرى غير « المنطق » . وهو قد رأى أن الألفاظ المستعمله فى المنطق عادة إنما وضعتها شعوب سبقت رسالة عيسى

(١) « رأيت من تلويحاته وإشاراته التى تكاد أن تكون تصريحاً أن له فيها (فى صناعة المنطق تآليف ورى فى تسميتها من أن يسميها باسم المنطق . وهذه الكتب منها «معيار العلم» ، وكتاب « محك النظر » ، وهو دون « المعيار » ، ومقدمة « المستصفى » فى الفقه ، ومنها مقدمة « المقاصد » . وراجع ما يقوله الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » (القاهرة ، المطبعة العيلامية سنة ١٣٠٢) ص ٦ س ١٠ : « الكتاب الذى سميناه معيـار العلم ، الذى هو الملقب بالمنطق عندهم » .

(٢) [فى نص مؤلف البحث هن من]

(٣) « مقاصد الفلاسفة » ص ٧ .

ومحمد ، وأخذتها عن صحف ابراهيم وموسى[1].

بدأ الغزالى بأن قال إن منهج البحث فى الأمور الفقهية لا يختلف عن منهج البحث فى الأمور العقلية[2] ، وعلى أساس هذا القول حاول فى كتبه الخاصة بالمنطق أن يبين فائدة منهج هذا العلم للمباحث الدينية ، كما حاول أن ينظم تطبيق ذلك المنهج على هذه الأخيرة . فنراه فى كتاب « القسطاس » يحاول جهده أن يستخرج أشكال القياس المختلفة ، التى هى وحدها « موازين » الحقيقة ، من القرآن نفسه . وفى كتاب «المعيار» يقدم إلينا بحثاً منظماً كاملا فى المنطق ، واضعاً نصب عينيه دائما استخدامه فى الفقه وتطبيقه على مسائله فالأمثلة التى يضربها لأشكال القياس وضروبه مأخوذة كلها من الفقه [3] ، وفى مواضع كثيرة من المنطق نراه يوضح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه قدر المستطاع[4] ، ولكن ليس معنى هذا مطلقاً أنه يرى أن طرق الاستدلال فى الفقه متفقة اتفاقاً دقيقاً مع قواعد الاستدلال البرهانى ، بل إنه ليشير بالأحرى إلى ما هنالك من الفروق السائدة بين كلا النهجين فى كلتا الناحيتين[5] ويميز تمييزاً واضحاً بين الاستدلالات ذات الطابع الظنى — وهى كافية فى الفقه كل الكفاية — وبين الاستدلالات ذات الطابع اليقينى[6] ، ويكشف باستمرار عن خرق مناهج الفقه للقواعد المنطقية. فنجده فى كتاب « المقاصد » الذى قصد به إلى تقديم خلاصة للفلسفة الأرسطالية ، ينتهز الفرصة ، حين عرضه لنظرية القياس ، لكى يلقى نظرة على ما يسميه الفقهاء والمتكلمون

---

(١) « القسطاس » (طبعة القاهرة ، مطبعة الترقى سنة ١٩٠٠) ص ٥٩ .

(٢) « معيار العلم » ص ٢٣ س ٢ : « إن النظر فى الفقهيات لا يباين النظر فى العقليات » .

(٣) « معيار العلم » ص ٨٦ وما يليها .

(٤) مثلا فى الكتاب السابق ص ٤٦ س ٣ من أسفل ؛ ص ٥٨ س ٣ وما يليه ؛ ص ٧٢ س ٥ من أسفل ، كذلك فى مواضع من الكتاب متفرقة .

(٥) الكتاب السابق ، ص ٨٣ س ١٠ ؛ ص ٧٨ فى أسفل ، ص ١٤٨ س ٢ ؛ وغير ذلك .

(٦) ص ٩١ س ٩ من أسفل .

قياساً ، من أجل أن يبين مافيه من عيوب منطقية[1] . وفى كتاب « المعيار » يقوم بهذا بطريقة منظمة ، فيشير إلى أن درجة اليقين فى النتائج تتوقف على درجة اليقين فى المقدمات[2] ، ويأخذ على أهل الرأى والقياس سطحيتهم ، لأنهم بما لديهم من معرفة غير مهضومة بشىء من العلوم العقلية[3] يخلطون فى استعمالهم القياس التمثيلى فى الفقه .

إلا أن الغزالى لم يكن يقصد من وراء هذا إلى النيل من نظريات الفقه وأقواله الثابتة ، وإنما هو قد أراد بكتبه المنطقية أن يبين أهمية المنطق بالنسبة إلى تنظيم البحوث الدينية تنظيما يقوم على منهج فى البحث مستقيم ، وأن يوصى باتباعه ، وهذا واضح مما فعله فى كتابه الأخير الضخم « المستصفى » وهو كتاب جمع دروسه فى أصول الفقه ، فقد قدم له بمقدمة هى تلخيص لمسائل المنطق الرئيسية ، مأخوذ عن كتبه المنطقية السابقة .

وإن ما طبع عليه الغزالى من التردد ليجعله يصل فى النهاية إلى نوع من الشك والقلق يثيرهما فى نفسه تأملُـه فى أغراض المنطق وما عسى أن ينجم عن هذه الأغراض من نتائج خطيرة بالنسبة إلى العقائد الدينية . فهو فى كتابه « محك النظر » ، وهذا ملخص فى المنطق ألفه الغزالى تلبية لدعوة صديق .

---

(١) « مقاصد الفلاسفة » ص ٤٣ .

(٢) « معيار العلم » ص١١٢ : « إن المقدمات التى ليست يقينية ولاتصلح للبراهين » . وهو يشير بنوع خاص إلى الاستدلال فى الفقهيات عن طريق « نقل الحكم من جزئى على جزئى [فى نص مؤلف البحث : جزء ، « وهو خطأ مطبعى] آخر » ، ص ٦٩ ، س ٤ من أسفل ، ص٩١ س ١٦ ؛ وإلى القياس المؤلف « من مقدمات وعظية خطابية » ص١٣٠ ، السطر الأخير ؛ وإلى هذا النوع من القياس المختلف فيه كثيراً ونعنى به القياس « من الشاهد إلى الغائب » . كذلك فى مؤلفه الأخلاقى « ميزان العمل » ص ٩٤ س ١٠ ، ص ١٥٩ وما يليها يورد أنواع الاستدلال الثلاثة محدداً إياها بدقة .

(٣) « معيار العلم » ص ١٠١ س ١١ : « ولقد خاض فى الفقه من أصحاب الرأى من شدى [فى نص مؤلف البحث : سـدى ، وهو خطأ مطبعى] أطرافاً من العقليات ولم يخمرها » .

ولسنا نستطيع أن نحدد تاريخ تاليفه على وجه اليقين (١) ، يعبر عن سآمته من هذا العلم تعبيراً ينم عن ضجر شديد فيقول : « وحوّلنى (هذا الصديق) إلى فنٍّ اطّـرحته بحكم السآمة والضجر ، فعُـدت إليه معاودة من التفت إلى ماهجر وظلّ الالتفات إلى ما هُـجر ثقيلا (٢) » . ويطلب إلى صديقه (فى المقدمة وفى الخاتمة) أن يعاهده على أن يدعو الله من أجله فى أوقات خلوته بعد كل صلاة ، فى مقابل هذا العمل الذى قام به إجابة إلى رغبته ، وأن يطلب الى أصدقائه أيضا أن يدعوا الله له بنفس الدعاء فيقول ويقولوا : « اللهم أره الحق حقاً ، وارزقه اتّـباعه ؛ وأره الباطل باطلاً ، وارزقه اجتنابه (٣) » .

والآن فلنلخص حكمه الأخير على هذا العلم الذى أشاد به فى مطالع سنه ، إشادة كبيرة باعتباره علماً يؤدى إلى الظفر بالسعادة : يتحدث الغزالى فى اعترافاته (المنقذ من الضلال) عن المنطق من بين العلوم التى تحدث عن صلتها بالدين ، فيقول إنه كالرياضيات سواء بسواء لا خطر منه فى ذاته على الدين . فاية صلة هناك بين مهمات الدين وبين قواعد الحدود أشكال القياس مثلا ، حتى يجحد المنطق وينكر ؟ إلا إن هذا الانكار وذلك الجحود ليحملان أهل المنطق على سوء الاعتقاد فى عقل هذا الذى يجحده وينكره . وعلى العكس من ذلك يرتكب أهل

---

(١) ولكنه على كل حال قد ألفه وهو فى سن متقدمة ؛ فان الغزالى يشير فى الخاتمة إلى أنه بحث فى المنطق فى معيار العلم ، ولكنه لم يكن قد نشر هذا الكتاب بعد ، لأنه كان لا يزال فى حاجة إلى مراجعة أخيرة . وتبعا لهذا يظهر أن الكتاب الذى نحن بصدده أقدم من التحرير النهائى لكتاب « المعيار » الذى نشره من بعد ، وقد أشار اليه أيضاً فى « التهافت » ص ٥٢ السطر الأخير باعتباره ملحقا لكتاب «التهافت» .

(٢) « محك النظر » (طبع النعسانى والقبانى ، القاهرة ، المطبعة الأدبية ، دون ذكر تاريخ الطبع) .

(٣) كذلك فى الرسالة الصغيرة إلى أحمد بن سلامة الدمى المسماة « برسالة الوعظ والاعتقاد » (= بروكلمن جـ ١ ص ٤٢١ ، برقم ١٢ ، ولكن ليس من الصحيح ما ورد فيه من قراءة اسم ابن سلامة هكذا : الدّميمى) المطبوعة مع كتاب « فيصل التفرقة » ، يرجو الغزالى صديقه نفس الرجاء فيقول : « [وهأنا ... مقترح عليه] أن لا يخلينى عن دعوات فى أوقات خلوته ، وأن يسأل الله تعالى أن يرينى ... » . وهذا الرجاء نفسه يتكرر بنصه فى مقدمة « معيار العلم » ، وفى « المنقذ » ص ٣٠ س ٥ من أسفل .

المنطق هم الآخرون ظلماً ولا يعدلون . وذلك أنهم « يجمعون للبرهان شروطاً يعْلَم أنها تورث اليقين لامحالة . لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط . بل تساهلوا غاية التساهل . وربما ينظر فى المنطق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً فيظن أن ما يُنْقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين (اليقينية) » فيتعجمل ويقع فى الكفر قبل أن يتمكن من معرفة الحقيقة بادرا كه حقيقة علومهم الآلهية [١] .

تلك هى الأخطار التى قد تجر إليها دراسة المنطق ، على الرغم من أن المنطق لا يتعلق بالدين منه شىء . وليس فى هذا تحريم للاشتغال بالمنطق ، وإلا لكان الغزالى متناقضاً مع جانب خطير رائع من جوانب حياته العلمية .

— ٦ —

إلا أن المعارضة فى دراسة علم المنطق لم تصل أوج شدتها إلا فى العصر الذى تلا الغزالى ، وكانت مرتبطة فى هذا العصر ، ابتداء من القرن السابع الهجرى ، باسم محدِّث من أشهر المحدثين فى عصر بدء الانحلال . فالرواة يحدثوننا عن شخصية من أعظم الشخصيات العلمية فى القرنين السادس والسابع الهجريين ، وتلك هى شخصية كمال الدين بن يونس الموصلى . عرفه ابن خلكان ، وكان على اتصال به ، فقدم لنا صورة واضحة لما كان عليه من عبقرية وسعة أفق ومشاركة فى نواح عديدة من نواحى العلم [٢] . فالى جانب معرفته بالعلوم الشرعية الاسلامية على اختلاف مذاهبها ، كان ملما بالتوراة والانجيل ، حتى كان اليهود والنصارى ، فيما يحدثنا الرواة ، يتلقون عنه تفسير كتبهم ، وكانوا يعلمون منه ما لم يكونوا يستطيعون العلم به من علمائهم هم أنفسهم ، ولم يكن له ثمة من نظير فى معرفته بالرياضيات والطبيعات والعلوم

(١) « المنقذ » ص ١٠ و ص ١١ .

(٢) ابن خلكان ، طبع قستنفلد ، تحت رقم ٧٥٧ (ج ٩ ص ٢٤ وما يليها) ، وقد أورد هذا الكلام بتمامه السبكى فى « طبقات الشافعية » ، ج ٥ من ص ١٥٩ إلى ص ١٦٢ .

الفلسفية. فكان يعلم من المنطق والطبيعة والحساب والهندسة والهيئة والطب والموسيقى والآلهيات ما لم يكن يعلمه واحد من معاصريه فى فرع من هذه الفروع. وعلمه باقليدس وبطليموس لم يكن أقل من علمه بذخائر الشعر العربى وما يرويه التاريخ. وعليه أقبل طلاب العلم من جميع الأنحاء، يأخذون عنه علوم الدين وعلوم الدنيا. ومن بين هؤلاء الطلاب الشبان الذين كانوا يحجون إليه ابن الصلاح الشهرزورى (المتوفى سنة ٦٤٣ ﻫ) الذى أصبح فيما بعد إماماً من أكبر أئمة الحديث[١]. ارتحل ابن الصلاح إلى الموصل كى يتلقى على كمال الدين هذا دروساً فى المنطق سراً. إلا أنه على الرغم من تردده عليه مدة من الزمان طويلة وعلى الرغم مما أظهره الشيخ من حسن استعداد لافادته، لم يستطع هذا العلم أن ينفذ إلى دماغ هذا الطالب الشاب الذى كان اتجاه عقله اتجاها دينيا خالصا. فلم يكن فى وسع كمال الدين إلا أن يقول له: «يافقيه، المصلحة عندى أن تترك الاشتغال بهذا الفن». فقال له: «ولم ذلك يا مولانا؟» فقال: «لأن الناس يعتقدون فيك الخير، وهم ينسبون كلَّ من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد، فكأنك تفسد عقائدهم فيك، ولا يُحَصَّل لك من هذا الفن». فقبل ابن الصلاح إشارته وترك الاشتغال بالمنطق. وإلى هذا كله يضيف ابن خلكان أن كمال الدين كان «يتهم فى دينه، لكون العلوم العقلية غالبة عليه. وكانت تعتريه فى بعض الأحيان غفلة لاستيلاء الفكرة عليه بسبب هذه العلوم» وتبعاً لهذا حكم الناس عليه بما حكموا.

أما ابن صلاح الدين الشهرزورى فلم يكتف بترك الاشتغال بهذا العلم الذى لم يتسع له أفقه وكان خارجاً عن نطاقه، بل صار خصما لدوداً له باسم الدين، فى تلك الاجابة التى أجاب بها على من سأله (ولعل هذا السؤال أن يكون من وضعه هو نفسه): هل الشارع قد أباح الاشتغال بالمنطق تعلماً أو تعليما؟ وهل يجوز أن تستعمل الاصطلاحات المنطقية فى إثبات الأحكام

---

(١) بروكلمن ج ١ ص ٣٥٨ برقم ١٩.

الشرعية؟ وماذا يجب على ولى الأمر فعله بازاء شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها والتصنيف فيها ، وهو مدرس فى مدرسة من المدارس العامة؟
يبدأ ابن الصلاح فتواه بأن يصف الفلسفة وصف أهل السنة لها ، فيقول : إن « الفلسفة أسّ السفه (١) والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيغ والزندقة . ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهَّرة ، المؤيدة بالحجج الظاهرة ، والبراهين الباهرة . ومن تلبَّس بها تعليما وتعلماً ، قارنه الخذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان . وأى فن أخذى من فنٍ يُعمِى صاحبَه ويُظلِم (٢) قلبَه عن نبوّة نبينا محمد صلعم كلما ذكره الذاكرون وكلما غفل عن ذكره غافل مع انتشار آياته المستبينة ومعجزاته المستنيرة ، حتى لقد انتدب بعضُ العلماء لاستقصائها فجمع منها ألف معجزة (٣) ، وعددناه مقصّراً ، إذ هى (٤) فوق ذلك بأضعاف لا تحصى . فانها ليست مقصورة(٥) على ماوجد منها فى عصره صلى الله عليه وسلم ، بل تتجدد(٦) بعده

---

(١) تورية بالجزء الثانى من الكلمة : فل[سفه] . ويتلاعب أبو الفتح البستى بهذا اللفظ فيقول إن « فلسفة » أصلها « فلّ السفه » (ذكره الثعالبى ، « يتيمة الدهر » [طبعة دمشق سنة ١٣٠٤] ج ٤ ص ٢٠٧ س ١٣) ، وتلاعب مثل هذا التلاعب أيضا الفقيه أبو عمران الميرتلى فى أبيات له هجا فيها الفلسفة (كتاب ألف باء [القاهرة ، المطبعة الوهبية سنة ١٢٨٧] ج ١ ص ٢٣ س ٢٠) فقال :

لا خير فيما الفل أو له وآخره سفه

(٢) فى المخطوطة : أطلم [ومؤلف البحث يقرأها : أظلم ؛ وهى قراءة لا تتفق مع ما يقتضيه السياق من وضع الفعل فى صيغة المضارع ، لأنه معطوف على « يعمى » ؛ ولهذا اخترنا القراءة الموجودة بالطبعة المصرية] .

(٣) راجع كتابى « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٢٨٥ تعليق رقم ٢ .*Muh. Stud* ، عبد القادر الجيلانى ، « الغنية » (طبعة مكة سنة ١٣١٤) ج ١ ص ٦٦ فى الوسط : « وقد عدها أهل العلم ألف معجزة » .

(٤) غير موجودة فى المخطوطة [وغير موجودة أيضا فى الطبعة المصرية] .

(٥) [فى نص مؤلف البحث ، كما فى الطبعة المصرية ، هكذا . ونحن نفصل قراءتها : « مقصورة » نظراً إلى حرف الجر « على »] .

(٦) فى المخطوطة : على يتحدد [ومؤلف البحث يقرأها : وما يتجدد ، والقراءة التى أثبتناها هنا هى الموجودة فى الطبعة المصرية ، وقد اخترناها لأنها أوضح ولأنها تصحيح يسهل استخلاصه مما هو وارد فى المخطوطة] .

صلعم على تعاقب العصور . وذلك أن كرامات الأولياء من أمته وإجابات[(١)] المتوسلين به فى حوائجهم ومغوثاتهم [(٢)] عقيب توسلهم به فى شدائدهم ، براهين له قواطع ، ومعجزات له سواطع ، ولا يعدها عاد ولا يحصرها حاد...

« وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر . وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يُقْتَدَى به من أعلام الأمة وساداتها ، وأركان الأمة وقادتها . قد برّأ الله الجميع من مَعَرّة ذلك وأدناسه، وطهّرهم من أوضاره [(٣)] . وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة ، والرقاعات المستحدثة ، وليس بالأحكام الشرعية ، والحمد لله ، افتقار إلى المنطق أصلا . وما يزعمه المنطقىّ للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاقع أغنى الله عنها كلّ صحيح الذهن ، لاسيما من خدم نظريات [(٤)] العلوم الشرعية . ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماؤها ، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة . ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها ، فقد خدعه الشيطان ومكر به . فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شرّ هؤلاء المياشيم ، ويخرجهم عن المدارس ، ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفنهم ، ويَعْرض من ظهر عنه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الاسلام ،

---

(١) فى المخطوطة : واحيات [ومؤلف البحث يقرأها : واخبات ؛ والقراءة التى أثبتناها هى الموجودة فى الطبعة المصرية . وظاهر أن هذه القراءة الأخيرة هى الصحيحة : لأن « الاخبات » معناه الخشوع ، وليس هو المقصود هنا ، لأن الكلام متصل بالمعجزات والكرامات ، و « إجابات » المتوسلين داخلة فى معنى الكرامات والمعجزات ؛ كما أنها من الناحية اللفظية أرجح ، فان « الاجابة » أولى أن تقرن « بالتوسل »] .

(٢) [فى الطبعة المصرية : إغاثاتهم] .

(٣) [فى الطبعة المصرية : « أوصابه » ؛ والقراءة التى فى نص مؤلف البحث ، والتى أثبتناها هنا لعلها أن تكون الأصح] .

(٤) فى المخطوطة : بطريات .

لتخمد نارهم(١) ويمحى آثارها وآثارهم . يسَّر الله ذلك وعجَّله. ومِنْ أوجب هذا الواجب عَزْلُ من كان مُدَرِّسَ مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها ، والاقراء لها ؛ ثم سجنه وإلزامه منزله . وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم، فإن حاله تكذّبه ، والطريق فى قلع الشر قلع أصوله . وانتصاب مثله مُدَرّساً من العظائم جملة ، والله تعالى ولى التوفيق والعصمة ، وهو أعلم(٢)» .

ومن ثم أصبحت هذه الفتوى وثيقة عليها يعتمد خصوم المنطق ، وبها يهيبون ويستشهدون . ولن ينسى الناس أن هذه الفتوى موجهة أيضاً ضد الغزالى ، لأنه هو الذى أدخل مناهج المنطق فى الفقهيات . وإن لابن الصلاح على الغزالى مآخذ ومآخذ ؛ ونحن نراه لاينسى أن يذكر من بين هذه المآخذ اشتغاله بالمنطق (٣) .

وليست فتوى ابن الصلاح هذه إلا تعبيراً عن الرأى السائد فى البيئات السنية فى مناطق واسعة من العالم الاسلامى إبان ذلك العصر ، ولم يكن الباعث عليه هذا التحريم الذى قضى به هذا العالم الدينى الشهير . والبينة الواضحة على هذا ماحدث لأحد معاصريه ، ونعنى به سيف الدين على الآمدى (المولود سنة ٥٥١ والمتوفى سنة ٦٣١) . وكان سيف الدين فى أول اشتغاله حنبلى المذهب ، قد درس على ابن المنّى (راجع قبل ص ١٣١ ، تعليق رقم ١) وتخرج عليـــه . ثم انتقل من بعد إلى مذهب الشافعى . وكان عالماً بالدين

---

(١) [ومؤلف البحث يقرأها : « ليحمى ديارهم » ، لأن فى المخطوطة : « ليحم ديارهم » ؛ وواضح أن هذه القراءة غير ممكنة ، نظرا إلى اضطراب الضمائر فى ديارهم ، وآثارها ، وآثارهم . ولهذا أثبتنا ما هو وارد فى الطبعة المصرية] .

(٢) [نشر مؤلف البحث هذه الفتوى عن مخطوطة بدار الكتب برقم ٣٣٧ ، فقه الشافعية ، ورقة ١١٧ ا (فهرست دار الكتب ج ٣ ص٢٤٨) ، وترجمها . ولكن فتاوى ابن الصلاح قد نشرت الأقسام الثلاثة الأولى منها بالقاهرة سنة ١٣٤٨ ، نشرتها إدارة الطباعة المنيرية عن مخطوطة موجودة بمكتبة الأزهر ، وأخرى محفوظة بدار كتب رواق الأتراك بالقاهرة برقم ١٧٧٦] .

(٣) السبكى ؛ « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٩ س ٦ ؛ ص ١٣١ س ٦ .

مشهوراً ، قد جمع بين البراعة فى العلوم الدينيـة والفقهية (وخصوصا علم الأصول) وبين الاشتغال بفنون من علوم الأوائل اشتغالا [١] مهماً ؛ وقد جاء إلى القاهرة وتولى تدريس العلوم الشرعية المعتادة ، واشتهر بذلك شهرة كبيرة . إلا أنه اضطهد اضطهاداً منشؤه التعصب ، لأنه اشتغل بالدراسات الفلسفية (المنطق خصوصاً) إلى جانب اشتغاله بالعلوم الشرعية ، مع أنه لم يكن فى تدريسه يدرس شيئاً من العلوم الفلسفية [٢] . فقد اتهم بأنه فاسد العقيدة ، يقول بالتعطيل (راجع قبل ص ١٢٨) ، ويذهب مذهب الفلاسفة . وكُتِب محضر بذلك ، وقع عليه الكثيرون ، وأعلنوا فيه استباحة دمه[٣]. فلما رأى سيف الدين هذا التألب عليه فرّ إلى الشام ، ودُعى إلى التدريس باحدى مدارس دمشق ، ولكنه عزل من بعدُ لاتهامه بما يشبه ما اتهم به من قبل . وهذا مثل مأخوذ من الحياة الواقعية فيه تطبيق للنظرية التى قال بها ابن الصلاح الشهرزورى .

ومنذ هذا التاريخ اعتبر الاشتغال بالمنطق من بين الأشياء المحرمة على المؤمن الصحيح الايمان . وكان لهذا التحريم مظاهر شتى . فكان قاسياً شديداً حيناً ، أقل قسوة وشدة فى أحيان أخرى . فنرى واحداً من مشايخ الشافعية المشهورين ، هو تاج الدين السبكى (المتوفى سنة ٧٧١) يتخذ بازاء الفلاسفة موقفا مملوءاً بأشد ما يمكن تصوره من العداوة ، بل ويتخذ هذا الموقف نفسه بازاء المتأخرين من المتكلمين الذين مزجوا كلامهم بكلام الفلاسفة ، ويوافق موافقة تامة وبدون شرط على ما أفتى به « جماعة من أئمتنا ومشيختنا ومشيخة

---

(١) طبع الفصل الخاص بالصابئة من كتاب «أبكار الأفكار» له الذى ذكره بروكلمن ، فى مجلة « المشرق » المجلد الرابع من ص ٤٠٠ إلى ص ٤٠٣ ، وهى مجلة عربية شهرية تصدر فى بيروت .

(٢) يقول ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٧٤ س ١٨ ، الذى أغفل ذكر اضطهاد الآمدى ، ما نصه : « وكان نادرا أن يُقرىء أحدا شيئا من العلوم الحكمية » .

(٣) ابن خلكان ، طبع ڤستنفلد ، برقم ٤٤٣ (ج ٥ ص ٢٠) .

مشيختنا بتحريم الاشتغال بالفلسفة » على حد تعبيره . أما المنطق فان السبكى لايحرمه تحريما تاما ، وليس من شك فى أنه فعل هذا عاملا حسابا لبعض الأئمة الذين اشتغلوا بالمنطق كالغزالى الذى كان السبكى يجله كثيراً ، وإنما هو يسمح بالاشتغال بالمنطق بشرط أن يكون من يريد الاشتغال به قد رسخت قواعد الشريعة فى قلبه ، ووصل فى العلوم الشرعية إلى درجة من الكمال أصبح معها يعد « فقيها مفتيا مشارا إليه من أهل مذهبه ، إذا وقعت حادثة فقهية » . أما ماعداه فيحرم عليه الاشتغال بالمنطق (١) . ومن المؤكد أن الاهابة بفتاوى الأئمة والمشيخة تشمل أيضا فتوى ابن الصلاح .

ولعل تقى الدين بن تيمية الحنبلى الكبير (المتوفى سنة ٧٢٩) كان فى موقفه بازاء هذه المسئلة التى نحن بصددها مستقلا عن ابن الصلاح . كان ابن تيمية عدواً لدوداً للفلسفة ، وهذا الرأى العدائى فى الفلسفة وارد فى معظم مؤلفاته العديدة . وله رسالة خاصة عنوانها « الردّ على عقائد الفلاسفة » ، أوصى تلميذُه شهابُ الدين أتباعَ الشيخ بها فى رسالة التعزية التى كتبها إليهم بعد موت الشيخ ، وقد لاحظ أيضاً أن من المتعذر الحصول على نسخة كاملة من هذه الرسالة (٢) . وكتب ابن تيمية أيضاً كتاباً عنوانه « نصيحة أهل الايمان فى الرد على منطق اليونان (٣) » ، لخصه جلال الدين السيوطى فى كتاب موجود فى مجموعة مخطوطات ڤارْنر برقم ٤٧٤ فى مكتبة جامعة ليْدِن (٤) .

---

(١) « معيد النعم ومبيد النقم » لتاج الدين السبكى ، طبع مهرمن ص ١١١ . يشير السبكى فى هذا الموضع إلى مقدمة كتابه « شرح مختصر ابن الحاجب » ، وفيها أورد كلام الأئمة المتقدمين فى علم المنطق . وإلى هذا يشير أيضاً فى « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٩ س ٦ ، أثناء دفاعه عن الغزالى ضد ابن الصلاح .

(٢) طبعت هذه الرسالة فى مجلة « المنار » ، المجلد العاشر من ص ٦١٦ الى ص ٦٢١ .

(٣) [موجود من هذا الكتاب نسخة خطية فى مكتبة سليمان ندوى بالهند . ولسليمان هذا بحث فى هذا الكتاب ظهر فى مجلة « الثقافة الاسلامية » Islamic Culture]

(٤) راجع كتابى عن الظاهرية ص ١٣٠ .

وهذا السيوطى يحدثنا هو الآخر عن تحريمه الاشتغال بفن المنطق ، فيقول فى ترجمته الذاتية التى تفيض بافتخاره بنفسه : « وقد كنت فى مبادىء الطلب قرأت شيئاً فى علم المنطق ؛ ثم ألقى الله كراهته فى قلبي . وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه ، فتركته لذلك . فعوضنى الله تعالى عنه علم الحديث ، الذى هو أشرف العلوم [١] » . ويظهر أن السيوطى قد أظهر عداءه للمنطق فى مناسبة أخرى ؛ نعرف ذلك من الرسائل المنظومة [٢] التى تبادلها هو ومحمد بن عبد الكريم المغيلى الفقيه التواتى المتعصب ، وكانت تدور حول هذا الموضوع . وواضح من هذه الرسائل المتبادلة أن رجلا اسمه كافور كتب كتاباً عنوانه « الفرقان » — والكتاب وصاحبه غير معروفين تماماً — فيه تحدث عن المنطق حديث المستحسن له . فقام السيوطى ، وقد كان على اتصال بالبيئات الدينية فى داخل افريقية [٣] ، يهاجمه مهاجمة عنيفة . حينئذ هبّ الفقيه التواتى ، على الرغم مما كان عليه من تعصب شديد [٤] ، للدفاع عن المهاجَم فى رسالة منظومة ، بينما السيوطى فى رده المنظوم الذى أرسله إلى توات قد برر سلوكه فى هذه المسألة بقوله إن المنطق — وهو فضلا عن ذلك من علوم اليهود والنصارى — علم يحرم الاشتغال به ، وأنه لا يحق لانسان أن يسمى كتاباً اتجاهه كاتجاه كتاب كافور باسم « الفرقان » ، فهذا الاسم خاص

(١) أورده مويرزنجه فى طبعته لكتاب « طبقات المفسرين » للسيوطى ص ٦ السطر الأخير .

(٢) من كتاب « نيل الابتهاج » لأحمد بابا السودانى المطبوع فى كتاب « تعريف الخلف برجال السلف » ، طبع أبى القاسم محمد الحفناوى ج ١ (الجزائر سنة ١٩٠٦) ص ١٦٩ و ص ١٧٠ ، حيث يورد نص القصيدتين .

(٣) راجع بحثى « فى مميزات . . السيوطى وتآليفه » الذى ظهر فى « محاضر جلسات أكاديمية ڤينا » SBWA (١٨٧١) قسم الدراسات الفلسفية التاريخية ، المجلد رقم ٦٩ ص ١٧

(٤) راجع « مجلة الدراسات اليهودية » ، المجلد رقم ٦٠ ص ٣٤ وما يليها . ثم « مجلة العالم الاسلامى » المجلد رقم ١٢ ص ٢١٠ و ص ٢١١ Rev. du monde mus.

بالكتاب الكريم فحسب [١] .

وعلى الرغم من هذا كله فان الكتب المؤلفة تدلنا على أن هذا الرأى القاضى بتحريم المنطق ، وهو الرأى الذى قال به المتعصبون ، لم يكن نصيبه النجاح فى السيطرة على نظام الدراسة الدينية الاسلامية . فالمكانة التى احتلتها الكتب المنطقية أمثال مؤلفات الأبهرى (شرح إيساغوجى) والكاتبى (الشمسية) والأخضرى وغيرهم ممن ألفوا متوناً فى المنطق ، نقول إن المكانة التى احتلتها هذه الكتب — ونحن لا نذكر هنا إلا أعظمها تأثيراً — فى التدريس بجانب العلوم الاسلامية ، تقدم لنا الدليل على أن أصوات المعارضة المعادية للمنطق ذهبت هباء ، ولم يكن لها فى واقع الأمر نجاح . بل إن علم الكلام نفسه قد استخدم ، فى تأسيس قواعده ومقدماته وفى تطوره وارتقائه ، الفلسفة الارسططالية كمرشد يسير على منهج قويم ، وكان ذلك خصوصاً منذ الفخر الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦) . وليس أدل على ضآلة النجاح الذى لقيته صرخات ابن الصلاح الشهرزورى مما كشف عنه حديثاً [٢] البحثُ فى المذهب الكلامى الذى تضمنه كتاب السنوسىُ [٣] (المتوفى سنة ٨٩٢)

---

(١) [وللسيوطى عدا هذا كتاب هو أهم ما كتبه فى هذا الباب ، ولعله أن يكون أوسع كتاب ألف فى موضوع ذم المنطق ونقده ، فى ذاته ومن الناحية الدينية . وهذا الكتاب هو « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » . ولا نعرف من النسخ المخطوطة لهذا الكتاب غير المخطوطة الموجودة بدار الكتب الأزهرية ضمن مجموعة رسائل للسيوطى . والذى نبه الى وجودها هو أستاذنا الجليل فضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق بك ، وهو يقوم الآن بالتدريس فيها ، والعمل على نشرها .

وفى أول هذا الكتاب يشير السيوطى الى كتاب له آخر فى هذا الموضوع نفسه هو « القول المشرق » ضمنه أقوال أئمة الأسلام فى ذمه وتحريمه . كما يشير أيضاً إلى الكتاب المذكور هنا آنفاً وتعنى به تلخيصه لكتاب ابن تيمية « نصيحة أهل الايمان » ، واسم هذا التلخيص « جهد القريحة فى تجريد النصيحة »] .

(٢) ماكس هورتن ، «السنوسى والفلسفة اليونانية» ، فى مجلة «الاسلام» سنة ١٩١٥ المجلد رقم ٦ ص ١٧٨ — ص ١٨٨ Max Horten, "Sanūsi und die Griechische Philosophie".

(٣) بروكلمن ج ٢ ص ٢٥٠ .

المعروف باسم «السنوسية» : فان هذا المذهب يسير على نمط الفلسفة اليونانية. وكتابه هذا قد نال مركز السيادة فى المدارس السنية فى الاسلام .

وظل المنطق حتى أحدث العصور يدرس مع العلوم الشرعية باعتباره علماً مساعداً . ووضعت لفائدة الطلاب متونٌ فى هذا العلم ، بل ووضعت فيه منظومات أيضاً ، جرياً على تلك الطريقة التعليمية التى لاتزال شائعة فى الشرق[1] . ومنذ قرن أو يزيد نظم أحد الكتاب من رجال الدين فى القاهرة وكان كثير التآليف مشهورا فى زمانه ، أشكال القياس ، وأضاف إلى ذلك شرحا عليه[2].

وإنا لنرى هذه الظاهرة نفسها تتحقق بالنسبة إلى الفروع الباقية من علوم الأوائل كذلك . وهذا دليـــــل واضح على أن الاحتجاجات والرغبات النظرية التى صدرت عن المتعصبين المتزمتين من رجال الدين فى الاسلام لم يكد يكون لها أدنى تأثير فى تشكيل الحقيقة الواقعية وتكوينها. والكفاح الذى قمنا بعرضه فى هذا البحث إنما كان من نصيب زمان قد مضى وزال . أما اليوم فأهل السنة من المسلمين لا يقاومون علوم الأوائل بصورتها الحاضرة بعد أن ارتقت ما ارتقت وتطورت ماتطورت ، ولا يشعرون فى أنفسهم بشيء من المعارضة لها والسخط عليها .

---

(١) ومن قبل نظم الفيلسوف الطبيب المشهور محمد بن زكريا الرازى (توفى حوالى سنة ٣١١ — ٣٢٠) قصيدة تعليمية فى المنطق . فالفهرست يورد من بين مؤلفاته : « قصيدة فى المنطقيات » (ص ٣٠١ س ٢٤) .

(٢) « شرح نظمه لأشكال المنطق » ، على مبارك ، «الخطط الجديدة» ج١٢ ص١١ ، س ١٤ من أسفل .

نصوص ملحقة

— ١ —

من كتاب « طبقات الحنابلة » لابن رجب الحنبلى ، مخطوطة مكتبة جامعة ليپتسك برقم ٣٧٥ ، برمز D.C. برقم ٧٠٨ فى فهرست فولرز ورقة ١١٥ أ :

« إسماعيل بن على بن حسين البغدادى الأزجى المأمونى ، الفقيه الأصولى المناظر المتكلم ، أبو محمد ، ويلقب فخر الدين ، ويعرف بابن الرفاء وبابن الماشطة [١] . واشتهر تعريفه بغلام ابن المنى . ولد فى صفر سنة تسع وأربعين وخمسمائة . وسمع الحديث من شيخه أبى الفتح ابن المنى . ولازمه حتى برع وصار أوحد زمانه فى علم الفقه والخلاف والأصولين والنظر والجدل . ودرّس بعد شيخه بمسجده بالمأمونية . وكانت له حلقة بجامع القصر يجمع اليه فيها الفقهاء للمناظرة . وكان حسن الكلام ، جيد العبارة ، فصيح اللسان ، رفيع الصوت . وله تصانيف فى الخلاف والجدل : منها « التعليقة » المشهورة ، و « المفردات » ، ومنها كتاب « جنة الناظر وجُنة المناظر » فى الجدل . واشتغل عليه جماعة وتخرجوا به ، وحدّث ، وسمع منه جماعة ، وأجاز لعبد الصمد بن أبى الجيش المقرىء . وولاه الخليفة الناصر النظر فى قراه وعقاره الخاص ، ثم صرفه . وقد حط عليه أبو شامة ، ونسبه إلى الظلم فى ولايته ، وأظنه أخذ ذلك من « مرآة الزمان [٢] » . وكذلك ابن النجار [٣] مع أنه قال : كان حسن العبارة ، جيد الكلام فى المناظرة ، مقتدراً على رد

(١) هناك شخص آخر بهذا اللقب ، ذكره الفهرست ص ١٣٥ س ١٧ .

(٢) هذا كتاب فى التاريخ لسبط ابن الجوزى (بروكلمن ج ١ ص ٣٤٧) ، وقد نشر جزءاً منه ج . ر . چيوت (نسخة مماثلة لمخطوطة فى جامعة ييل) ، شيكاغو سنة ١٩٠٧ . راجع امدروز ، فى « مجلة الجمعية الأسيوية الملكية » سنة ١٩٠٧ ، ص ١٠٧٥ وما يليها .

(٣) راجع قبل ص ١٣٢ تعليق رقم ١ .

الخصوم ، وكانت الطوائف مجمعة على فضله وعلمه ، وكان يدرس فى منزله ، ويحضر عنده الفقهاء . قال: ورتّب ناظراً فى ديوان الطبق مُديدة ، فلم تحمد سيرته ، فعزل ، واعتقل مدة بالديوان . ثم أطلق ولزم منزله . قال : ولم يكن فى دينه بذاك [١] . ذكر لى ولده أبو طالب عبدالله فى معرض المدح أنه قرأ المنطق والفلسفة على ابن مرقش الطبيب النصرانى ، ولم يكن فى زمانه أعلم منه بتلك العلوم ، وأنه كان يتردد اليه إلى بيعة النصارى . قال وسمعت من أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتابا سماه « نواميس الأنبياء » يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وارسطاطاليس . قال : وسألنا بعض تلامذته الخصيصين به عن ذلك فما أثبته ولا أنكره . وقال : كان متسمحاً فى دينه ، متلاعباً به ، ولم يزد على ذلك . قال : وكان دائما يقع فى الحديث وفى رواته ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ، ولا معانى الأحاديث الحقيقية ، بل هم مع اللفظ الظاهر ، ويذمهم ويطعن عليهم . ومما أنشده ابن النجار من شعره :

دليل على حرص ابن آدم أنه ترى كفّه مضمومة وقت[٢] وضعه
ويبسطها عند الممات إشارة إلى صفْرها مما حوى بعد جمعه

وتوفى فى ربيع الأول سنة عشر وستمائة ، كذا ذكر ابن القادسى [٣] ، وأبو شامة ، وذكر ابن النجار أنه توفى فى يوم الثلاثاء من ربيع الأول ودفن من يومه بداره بدرب الحب (هكذا) ثم نقل بعد ذلك إلى باب حرب[٤] ، رحمه الله وسامحه . وذكر ابن القادسى فى تاريخه أنه وُجد ببغداد

(١) فى الأصل : بدال .

(٢) وهناك قراءة فى الهامش هى : عند .

(٣) لم استطع أن أحصل على معلومات مفصلة عن كتابه الذى يقتبس منه ابن رجب كثيراً (راجع مثلا ماذكرناه فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٥ ، تعليق رقم ٤) .

(٤) راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٥ .

يهودى تزوج بمسلمة ، وأولدها ولدين . فخاف اليهودى ، وأسلم . فجُمع الفقهاء واستفتوا فى أمره . قال : فقيل إن الفخر اسماعيل غلام ابن المنى قال: « الاسلام يَجبّ ماقبله »

— ٢ —

من المخطوطة المذكورة ورقة ١١٦ أ :

« وكان أديبا ، كيّسا ، مطبوعا ، عارفا بالمنطق والفلسفة والتنجيم وغير ذلك من العلوم الرديئة . وبسبب ذلك نُسب إلى عقيدة الأوائل ، حتى قيل إن والده رأى عليه يوما ثوبا بخارياً فقال : والله هذا عجب ! مازلنا نسمع البخارى ومسلم ، وأما البخارى وكافر فما سمعناه ، وكان أبوه كثير المجون والمداعبة كما تقدم عنه . وكان عبد السلام أيضا غير ضابط للسانه ، ولا مشكوراً (١) فى طريقته وسيرته ، يُرمى بالفواحش والمنكرات . وقد جرت عليه محنة فى أيام الوزير ابن يونس ، وحُكم بفسقه ، وأحرقت كتبه . وكان سبب ذلك أن ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر فى حال فقره . فكانوا يؤذونه غاية الأذى . فلما ولى ابن يونس وتمكن ، شتت شملهم وبعث ببعضهم إلى المطامير بواسط . وبعث فكبس دار عبد السلام هذا ، وأخرج منها كتباً من كتب الفلاسفة ، ورسائل إخوان الصفا ، وكتب السحر والنارنجيات وعبادة النجوم . واستدعى ابن يونس ، وهو يومئذ أستاذ الدار ، العلماءَ والفقهاء والقضاة والأعيان ، وكان ابن الجوزى معهم . وقُرىء فى بعضها مخاطبة زُحل ، يقول : « أيها الكوكب المضىء المنير ! أنت تدبّر الأفلاك ، وتحيي وتميت ، وأنت إلـهنا » ، وفى حق المريخ من هذا الجنس . وعبد السلام حاضر . فقال ابن يونس : هذا خطك ؟ قال : نعم . قال لم كتبته ؟ قال : لأرد على قائله ومن يعتقده . فأمر باحراق كتبه . فجلس

(١) فى الأصل : مشكور .

قاضى القضاة والعلماء ، وابن الجوزى معهم على سطح مسجد مجاور لجامع الخليفة يوم الجمعة ، وأضرموا تحت المسجد ناراً عظيما ، وخرج الناس من الجامع ، فوقفوا على طبقاتهم ، والكتب على سطح المسجد . وقام أبو بكر ابن المرستانية فجعل يقرأ كتابا كتابا من مخاطبة الكواكب ونحوها ، ويقول العنوا مَن كتَبه ، ومن يعتقده ، وعبد السلام حاضر . فيصيح العوام باللعن . فتعدى اللعن إلى الشيخ عبد القادر ، بل وإلى الامام أحمد ، وظهرت الأحقاد البدْرية (١) . وقال الخصوم أشعاراً ، منها قول المهذب الرومى ، ساكن النظامية :

لىَ شعرٌ أرق من دين ركن الديـ ... ن ، عبد السلام لفظا ومعنى
زُحلى (٢) يشنى عليا ويهوى الحر ... ب حقداً عليه (٣) ... وضغنا
منحته النجوم ، إذ رام سعداً ... وسروراً ، نحساً وهمّاً وحزنا
سار إحراقُ كتْبه سيرَ شعرى ... فى جميع الأقطار سهلا وحزنا
أيها الجاهل الذى جعل الحق ... م ضـــلالا وضيَّع العمْر غبنا
رُمْت ، جهلا ، من الكواكب بالتحيـــير (٤) عزاً ، ونلت ذلا وسجنا
مازُحيلا (٥) وما عُطارد والمرِّ ... يخ والمشترى تُرى يامُعنى ؟
كلُّ شىء يودى ويَفنى سوى اللـ ... ـه إلهى ، فانه ليس يفـــنى

ثم حكم القاضى بتفسيق عبد السلام ورمى طيلسانه . فأخرجت مدرسة جده من يده ويد أبيه عبد الوهاب ، وفُوّضت إلى الشيخ أبى الفرج ابن

---

(١) [يفسرها مؤلف البحث بأنها نسبة الى بدر الموقعة المشهورة ، فيكون المعنى أن الحاضرين تحمسوا للاسلام وثاروا من أجله ، كما تحمس أهل بدر من المسلمين . إلا إنه يشكلها بفتح الدال ، وصواب النسب إلى موقعة بدر أن تسكون الدال ساكنة كما اثبتناه] .

(٢) منصوب فى الأصل .

(٣) هنا نقص يختل معه الوزن ؛ ولعل الصواب هو : حقداً على على .

(٤) فى الأصل : بالتحير .

(٥) فى الأصل : زحيل .

الجوزى ، فذكر فيها الدرس مدة ، ذكر ذلك أبو المظفر سبط ابن الجوزى وذكر معناه ابن القادسى ، وزاد أن عبد السلام أودع الحبس مدة . ولما أفرج عنه ، أخذ خطه بأنه يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وأن الاسلام حق ، وما كان فيه باطل . وأطلق . ثم لما قبض على ابن يونس ردت مدرسة الشيخ عبد القادر إلى ولده عبد الوهاب ، ورُدّ مابقى من كتب عبد السلام التى أحرقت بعضها ، وقبض على الشيخ أبى الفرج بسعى عبد السلام هذا كما تقدم ذكره [1] . ونزل معه عبد السلام فى السفينة إلى واسط ، واستوفى منه بالكلام ، والشيخ ساكت . ولما وصل إلى واسط عُقد مجلس حضره القضاة والشهود ، وادعى عبد السلام على الشيخ أنه تصرف فى وقف المدرسة ، واقتطع من مالها . وأنكر الشيخ ذلك . وكتب محضر بما جرى ، وأمر الشيخ بالمقام بواسط ، ورجع عبد السلام » .

---

(١) لاكمال ما ذكرناه قبل ص١٢٩ عن اتجاه الخليفة الناصر الدينى ، يجدر بنا أن نورد الموضع الوارد هنا بنصه : ففى الورقة ٩٥ ب ما يلى :

« فلما ولى الوزارة ابن القصاب ، وكان رافضياً خبيثاً سعى فى القبض على ابن يونس وتتبع أصحابه . فقال له الركن : أين أنت عن ابن الجوزى ! فانه ناصبي من أولاد أبى بكر ، فهو من أكبر أصحاب ابن يونس ، وأعطاه مدرسة جدى ، واحترقت كتبى بمشورته . فكتب ابن القصاب إلى الخليفة الناصر ، وكان الناصر له ميل إلى الشيعة ، ولم يكن له ميل إلى الشيخ ابى الفرج ، بل قد قيل أنه كان يقصد أذاه ، وقيل ان الشيخ ربما كان يعرض فى مجالسه بذم الناصر . فأمر بتسليمه إلى الركن عبد السلام ، فجاء إلى دار الشيخ ، وشتمه وأغلظ عليه ، وختم على كتبه وداره ، وشتت عياله . فلما كان فى أول الليل ، حمل إلى سفينته ، وليس معه إلا عدوه الركن ، وعلى الشيخ غلالة بلا سراويل ، وعلى رأسه تخفيفة ، فأحدر الى واسط ، وكان ناظرها شيعياً . فقال له الركن : مكنى من عدوى لأرميه فى المطمورة الخ » .

ويلى ذلك ذكر سجن ابن الجوزى خمس سنوات (من سنة ٥٩٠ إلى ٥٩٥) ، ثم اطلاق سراحه ، ورد اعتباره .

بحوث في المعـــتزلة

لكَرْلو الفونسو نَلّينو[١]

١ — أصل تســـميتها

من المسائل الخطيرة أن نعرف لأى سبب و بأى معنى أطلق لفظ «المعتزلة» أول ما أطلق على أصحاب المذهب الذى كان فى القرون الثانى والثالث والرابع للهجرة خصما خطراً لمذهب أهل السنة فى الكلام . ذلك لأنه يتوقف على مثل هذه المعرفة حل مسألة من أهم المسائل التاريخية ، وتلك هى مسألة أصول حركة المعتزلة وطابَعها الأصلى .

وأشهر الروايات فى هذا الباب ، وهى رواية نسج حولها وحدها طائفة من الأقاصيص خاصة ، تلك الرواية التى تشتق هذا الاسم من اعتزال واصل ابن عطاء الغزال (أو اعتزال عمرو بن عبيد بن باب فى رواية أخرى [٢]) . للحسن البصرى (المتوفى سنة ١١٠ هـ = ٧٢٨ م) أو اعتزاله للجماعة عموماً

(١) [ظهرت هذه البحوث فى « مجلة الدراسات الشرقية » RSO المجلد السابع ، روما سنة ١٩١٦ . الأول فى الصفحات من ٤٢٩ إلى ٤٥٤ ؛ والثانى فى الصفحات من ٤٦١ إلى ٤٦٦ ، والثالث فى الصفحات من ٤٥٥ الى ٤٦٠ ، والرابع فى الصفحات من ٤٢١ الى ٤٢٨ وهاك عناوينها فى الأصل على التوالى :

Sull' origine del nome dei Muctazilit.

Sul nome di «Qadariti».

Rapporti fra la dogmatica muctazilita e qella degli Ibaḍiti dell' Africa settentrionale.

Di una strana opinione attribuita ad al-Gāhiz intorno al Corano.

[راجع ترجمته فى الملحق الموجود بآخر هذا الكتاب] .

(٢) يقتصر ابن قتيبة (المتوفى سنة ٢٧٦هـ = ٨٨٩م) ، فى كلامه عن عمرو بن عبيد ، على أن يقول : « وكان يرى رأى القدر ، ويدعو اليه . واعتزل الحسن هو وأصحاب له ، فسموا المعتزلة» («عيون الأخبار» طبع فستنفلد ، جيتنجن ، سنة ١٨٥٠ ، ص٢٤٣) =

فى مسألة مرتكب الكبيرة : مؤمن هو أم كافر (١) ؟

وتفاصيل هذه القصة تختلف قليلا باختلاف الروايات : فعلى حسب

= ويكرر هذا بعينه ابن رستة (طبع دى خويه ، سنة ١٨٩٢ ص٢٢٠) الذى كتب فيما بين سنة ٢٨٠ وسنة ٣٠٠ هـ فيقول : « كان يرى القدر ، ويدعو اليه . واعتزل الحسن وأصحابه ، فسموا المعتزلة » . أما السمعانى (كتاب « الأنساب » طبعة ليدن سنة ١٩١٢ ورقة رقم 536r) فيقول : « المعتزلى ... هذه النسبة إلى الاعتزال ، وهو الاجتناب . والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنما سموا بهذا الاسم لأن أبا عثمان عمرو بن عبد (هكذا) البصرى أحدث ما أحدث من المبدع ، واعتزل مجلس الحسن البصرى ، وجماعة معه فسموا المعتزلة » — ويقول الشريشى فى « شرح المقامات » (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦ جـ ١ ص ٣٨٥) عن عمرو بن عبيد : « ورآه الحسن [البصرى] يوماً فقال هذا سيد شباب أهل البصرة ، إن لم يحدث . ثم أزاله ، ونهى عنه ، فقال بالعزل [اقرأ بالعدل] ودعا اليه ، وترك مذهب أهل السنة ، واعتزل الحسن البصرى ، ونسبت اليه المعتزلة » — ويورد كتاب آخرون كلتا الروايتين : الرواية التى تربط اسم المعتزلة بعمرو ؛ والأخرى ، وهى الأكثر انتشاراً ، التى تربطه بواصل .

(١) هذه المسألة التى ستظهر أهميتها فيما بعد (ص١٠٨ الخ) ذكرها عبدالقاهر بن طاهر البغدادى (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ = ١٠٣٧ — ١٠٣٨ م) فى كتاب « الفرق بين الفرق » (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ = سنة ١٩١٠ م) ص ٩٨ ؛ والسيد المرتضى على ابن الطاهر (المتوفى سنة ٤٣٦ هـ = ١٠٤٤ م) فى كتابه « الأمالى » (= غرر الفوائد) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ = ١٩٠٧ جـ ١ ص ١١٤ — ١١٦ (المجلس الحادى عشر) حيث أفاض فى ذلك (خصوصا فى ص ١١٦) ؛ والشهرستانى (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ = ١١٥٣ — ١١٥٤ م) طبع كيورتن بلندن سنة ١٨٤٢ — ١٨٤٦ ص ١٧ وص ٣٣ — ٣٤ ؛ وابن خلكان تحت اسم واصل (برقم ٧٩١ من طبع فستنفلد ، وبرقم ٧٣٩ من الطبعات المصرية) ، وقد ذكر خطأ « انه أخذ ذلك عن كتاب « الانساب » للسمعانى ؛ والشريف على الجرجانى فى شرح « مواقف » الايجى (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ [— ١٣٢٧] جـ ٨ ص ٣٧٧ (والرواية مذكورة أيضاً باختصار فى نص الايجى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) ؛ وأبو المحاسن بن تغرى بردى فى تاريخه « (طبع يونبول ومتس جـ ١ ص ٣٤٨ تحت سنة ١٣١) وأبو الفدا فى تاريخه ، طبع ريسكه جـ ١ ص ٤٧٨ تحت سنة ١٣١ (طبعة استامبول سنة ١٢٨٦ جـ ١ ص ٢١٢) والمهدى لدين أحمد بن يحى بن المرتضى فى كتابه « المعتزلة » طبع ت . و . آرنولد ، ليپتسك سنة ١٩٠٢ ، ص ٣ — ٤ (عن مصادر مختلفة) ، و « القاموس » تحت لفظ عزل ، و « تاج العروس » جـ ٨ ص ١٥ ، والمقريزى (المتوفى سنة ٨٤٥ هـ = ١٤٤٢ م) فى « خططه » طبعة بولاق سنة ١٢٧٠ جـ ٢ ص ٣٤٦ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ — ١٣٢٦ جـ ٤ ص ١٦٤ — ص ١٦٥ (ويظهر أنه نقلها عن الشهرستانى) . — وهذه المسألة توجد كذلك فى المصادر التى تعزو اسم المعتزلة الى أصل آخر والتى سنذكرها فيما بعد من ص ١٨١ — ص ١٨٥ .

بعضها جاء اسم المعتزلة من العبارة التى قالها الحسن فى تلك المناسبة لتلميذه القديم : « اعتزل عنا » ، وعلى حسب البعض الآخر كان قتادةُ بنُ دعامة (المتوفى سنة ١١٧ ه أو سنة ١١٨ ه) المحدِّث أولَ من وضع هذا الاسم ، مشيراً إلى عمرو بن عبيد وإلى نفر من أتباعه بسبب اعتزالهم الحسن — وعلى كل حال فهما يكن من اختلاف الروايات ، فان هذه المصادر تعتبر أن اسم المعتزلة اسم أطلقه عليهم أهل السنة ، وأنه يتضمن نوعاً من الذم واتهاماً واضحاً بالخروج على السنة والجماعة .

والباحثون الأوربيون قد أخـــذوا ، حتى زمن قريب جداً ، بهذه الرواية[1] . ومن هنا كانت ترجمتهم لهذا الاسم بألفاظ معناها « المنفصلون » أو « المنشقون » :

separati (Pococke 1650), separatists (Sale 1734), secessores seu separatistae (Reiske 1778), Abweichende, Sectirer (vom Hammer-Purgstall 1837), séparatistes (Schmölders 1842), Getrennte, Abtrünnige (Wolff 1845), Verstossene (Weil 1846), Dissidents (Munk 1859), Secte (Steiner 1865), Dissidenten (von Kremer 1865) Ceux qui se séparent (Dozy 1879), die sich trennende, d.h. die Sekte (Dieterici 1892), Disidente ó cismàtico (Asin 1901), Secession (Macdonald 1903), Dissidenti (Pizzi 1903), Seceders (Sell[3] 1907), Dissidents, Schismatiques, Séparatistes (Galland 1906), Dissidents Montet 1911), those who separate themselves (Margoliouth), die sich trennende (Ulrich 1914), etc.

ويجدر بنا أن نذكر أن البحث الحقيقى عن أصل هذه التسمية ومعناها

---

(١) إلا ديترتشى فى « ترجمة رسائل الفارابى الفلسفية » ، المقدمة ص ى (*Alfàràbi's philosophische Abhandlungen übersetzt*, فانه يدعى على واصل أنه قال : « أنا معتزل منكم . ich sage mich von Euch los

لم يقم به إلا ڤولف [١] وڤيل [٢] واشتينر [٣] فى رسالته الصغيرة . لذلك كان اتفاق الآخرين فى الجوهر قليل القيمة .

فيرى اشتينر (ص ٢٣ — ٣٠) الذى لا يقيم وزناً للروايات العربية التى ذكرناها آنفاً أن المعتزلة « اسم عام لفئة انفصلت عن الجمهور وانشقت عليه ، وهو يقابل لفظ Secte بالألمانية » ؛ ولكن بمضى الزمن أصبح هذا الاسم فى أوائل القرن الثانى للهجرة علماً على مذهب خاص . وقد يُفَسَّر هذا على أن هذه الفرقة كانت من بين فرق الاسلام أهمها وأكبرها خطراً فهى « الفرقة » بالمعنى الكامل لهذه الكلمة . وعلى كل حال فيبدو أن هذه التسمية قد انتشرت انتشاراً بطيئاً . إذ يتكلم ابن قتيبة (المتوفى سنة ٢٧٦هـ = ٨٨٩م) عند ذكره لمذاهب عصره (ص ٣٠١) لا عن المعتزلة بل عن القدرية [٤] ، مع أنه عرف اسم المعتزلة (انظر قبل ص ١٧٣ التعليق رقم ٢) وعلى ذلك فالنواة الأولى لمذهب المعتزلة كانت إذاً إنكار القدر المطلق ؛ ويشير لفظ القدرية إلى مضمون المذهب ، فهو من الناحية الظاهرية الشكلية إذاً أكثر تحديداً وأوضح دلالة من لفظ معتزلة . « ثم لما أظهروا آراء مخالفة فى مسائل عديدة أخرى مثل صفات الله ، وطبيعة القرآن ، والوعد والوعيد ،

---

(١) فى كتابه « الدروز وأسلافهم » ليبتسك سنة ١٨٤٥ ص ٦ تعليق *Die Drusen und ihre Vorläufer*

(٢) فى كتابه « تاريخ الخلفاء » ، ما نهيم سنة ١٨٤٦ — سنة ١٨٥١ ، جـ ١ ص ١٩٢ — ص ١٩٣ تعليق *Geschichte der Chalifen*

(٣) فى كتابه « المعتزلة أو أحرار الفكر فى الاسلام » ليپتسك سنة ١٨٦٥ ، فى قطع الثمن ، هـ ى + ١١٠ صفحات *Die Mu ᶜtaziliten oder die Freidenker im Islâm*

(٤) لثبت أسماء رجال القدرية الذى أورده ابن قتيبة قيمة غير تلك التى يظنها اشتينر ؛ فهو لا يحوى أسماء كثير من المعتزلة المشهورين (فلا يذكر واصل بن عطاء مثلا) ، ومن جهة أخرى يذكر أشخاصا لاصلة لهم بالاعتزال مثل المحدثين وهب بن منبه ، ومكحول ، وقتادة المشهور الذى كان عدواً المعتزلة ! وأورد ابن رسته هذا الثبت عينه ص ٢٢٠ — ٢٢١ (ويظهر أنه نقله عن ابن قتيبة — وليرجع القارى إلى ملاحظاتى بعد ص ١٩١ (والتعليق رقم ٢)

ومسائل ثانوية أخرى ، بدت هذه التسمية [القدرية] غير كافية ، لذلك استبدل بها لفظ « معتزلة » ولم تعد تستعمل شيئاً فشيئاً » .

وهذه النتيجة التى وصل إليها اشتينر اعتمادا على نصوص عربية متأخرة عن القرن الثالث الهجرى تسمى المعتزلة أحيانا باسم القدرية ، تلقاها كثير من الباحثين بالقبول . ففون كريمر الذى رأى أولا فى مذهب المرجئة أصول المعتزلة [١] ، اعتقد من بعدُ أن مذهب القدرية فى القدر تطور بالبصرة إلى مدرسة كلامية ذات نزعة عقلية خاصة على يد بشار بن برد ، وعمرو بن عبيد ، وواصل بن عطاء [٢] . وديترتشى [٣] يظن أن السبب فى اعتزال واصل الجماعةَ ، هو ثورته على المذهب المنكر لحرية الارادة . ويذهب دى بور إلى القول بأن القدرية هم أسلاف المعتزلة ، وأن هؤلاء الأخيرين هم خلفاء القدرية [٤] . ويذكر دوزى صراحة أن واصل بن عطاء « أنشأ مذهب المعتزلة أو القدرية (القائلين بحرية الارادة) كما يسمون أيضا» [٥] ويصرح هوتسما [٦] بأن « النقطة التى ابتدأ منها مذهبهم كانت إنكار القدر . ولكن اسم المعتزلة (المنفصلين) الذى اتخذوه هم وغيرهم من مبتدعة المسلمين ،

(١) « تاريخ الأفكار السائدة فى الاسلام » ، برلين سنة ١٨٦٨ *Geschichte der herschenden Ideen des Islams,* حيث يقول فى ص ٢٧ : « يبدو ان [الاعتزال] قام على أساس إرجائى » .

(٢) « تاريخ حضارة الشرق فى أيام الخلفاء » ، فينا سنة ١٨٥٥ — ١٨٧٧ ج ٢ ص ٤٠٩ الى ص ٤١١ *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*

(٣) مقدمة كتابه « ترجمة رسائل الفارابى الفلسفية » ، ليدن س ١٨٩٢ ص ى *Alfarabi's philosophische Abhandlungen* übersetzt

(٤) «تاريخ الفلسفة فى الاسلام» ، *Geschichte der Philosophie im Islam* ص ٤٤ — ص ٤٥ [ص ٥١ من الترجمة العربية] .

(٥) « بحث فى تاريخ الاسلام » ، ترجمة ف . شوفان ، ليدن سنة ١٨٧٩ ص ٢٠٥ *Essai sur l'histoire de l'islamisme, traduit par* V. Chauvin

(٦) فى الفصل الخاص بالاسلام من كتاب « تاريخ الأديان » الذى أشرف على إخراجه شانتپيه دلاسوسيه P. D. Chantepie de la Saussaye ، الترجمة الفرنسية ، باريس سنة ١٩٠٤ ص ٢٨٩ .

نشأ ، كما يروون ، عن اختــــلاف فى الرأى ضئيل » . ويقول ماكس هورتن [١] إنهم « استمرار لمذهبين : الأول مذهب القائلين بحرية الارادة (القدرية) والثانى مذهب الارجاء (المرجئة) . ومن هنا كانت مسائل حرية الارادة ، وإنكار أو تخفيف عذاب المسلم المذنب ، ماورثوه فى مذهبهم عن هاتين الفرقتين من مسائل » . وكذلك جولد تسيهر فى كتابه « محاضرات عن الاسلام » (طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ ص ١٠٠) يؤكد أن « نقطة ابتدائهم كانت بواعث مصدرها التقوى والتعبد ، مثلهم فى ذلك مثل سابقيهم القدرية القدماء » ؛ مع أنه يصرح فى الصفحات التالية بأنه لايرى فى مسألة حرية الارادة النقطة الرئيسية فى مذهب المعتزلة . أما جالان [٢] فيميز جيدا بين القدرية والمعتزلة ؛ ولكنه يقول « إن فلسفة المعتزلة قدهيأها مذهب القدرية وأعدها » ، وإن « إنكار القدر المطلق وعذاب المؤمن المذنب (هكذا !) عذاباأبديا كانا نقطة ابتداء خلاف المعتزلة ، وظلاالنقطة الرئيسية فى مذهبهم » .

وفى سنة ١٩١٠ حاول جولد تسيهر أن يفسر الاسم تفسيراً جديدا لو أنه صح لكان يطبع الأصول الأولى لمذهب المعتزلة بطابع مغاير لذاك الذى يبدو من الروايات العربية التى أخذ بها المستشرقون الاوربيون . فهو يشير كما يشير المؤرخون بمناسبة واصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد ومعتزلين

---

(١) « المسائل الفلسفية فى علم الكلام عنـد المسلمين » ، بون سنة ١٩١٠ ص ٤ *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam* من العبث أن نقف عنـد الخلط الذى وقع فيه هورتن فيما يتعلق بمذهب المعتزلة فى عذاب الآخرة وصلته بمذاهب المرجئه .

(٢) « بحث فى المعتزلة (أصحاب النزعة العقلية فى الاسلام) » ، جينيف ، سنة ١٩٠٦ *Essai sur les Mo'tazelites* (Les raiionalistes de l'Islam), صفحات ٢٩ ، ٣٨ ، ٤٥ Genève — وهذا البحث رسالة قدمت للحصول على درجة « بكالوريوس فى اللاهوت » من كلية اللاهوت البروتستانتى بباريس — وقد تبع جالان من مونتيه Montet فى كتابه: *De l'état present et de l'avernir de l'Islam* عن « حاضر الاسلام ومستقبله » ، باريس سنة ١٩١١ ص ١٤٠ .

اخرين متأخرين كذلك ، إلى ميولهم الصوفية وزهدهم ، أى إلى بعدهم عن زخرف الدنيا وشهواتها [١] ، ويورد شاهداً قديما على استعمال لفظ «معتزل» بمعنى زاهد أو متعبد [٢] . ومع هذا كله فانه يقول : « معنى هذه الكلمة المنشقون » . ولست أريد أن أكرر هنا الأسطورة التى عنى الناس بروايتها من أجل تبرير هذه التسمية ، وإنما أريد أن أقرر أن التفسير الحقيقى لهذه التسمية هو أن البذور الأولى لهذا المذهب كانت دوافع صادرة عن التقوى والتعبد وكان الباعثون على هذه الحركة رجالا متعبدين ، زهاداً معتزلين (زاهدين) ثم اتصلت الحركة بالدوائر العقلية ، فاتخذت شيئاً فشيئاً موقف المعارضة بازاء المعتقدات الدينية السائدة [٣] » .

هذا الفرض الذى افترضه جولد تسيهر تقبله هورتن بحماس شديد فى سنة ١٩١٢ [٤] ولكن مرجوليوث [٥] رفضه بشدة فقال متحدثا عن الأصل القدرى لمذهب المعتزلة : « المعتزلة (من انفصلوا) . . . وهم الذين اعتزلوا لا إخوانهم ، وإنما مجلس الحسن البصرى ، كانوا يؤمنون بحرية الارادة » .

أما أنا فأرى أن ما افترضه جولد تسيهر وهمى لا يقوم على سند ما من المصادر ، بل هو فوق هذا يصطدم بمشكلة خطيرة : كيف يمكن أن يكون اسم المعتزلة قد قُصر على طائفة من الناس لم يكن الميل إلى الزهد فيهم العنصر المميز لهم حقاً عن غيرهم ، سواء كأفراد أو كجماعة ؟ أفلم يكن الزهد منتشراً بنفس الدرجة فى الوسط الدينى الذى اعتزله المعتزلة ؟ أفلم يكن الحسن

---

(١) « محاضرات فى الاسلام » طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ ص ١٠١ .

(٢) الكتاب السابق ص ١٣٦ (تعليق رقم ٢ على البند رقم ٥) .

(٣) الكتاب السابق ص ١٠٠ .

(٤) « المذاهب الفلسفية عند المتكلمين فى الاسلام » ، بون سنة ١٩١٢ ص ١٤٩ تعليق رقم ٣ ، *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologer im Islam* .

(٥) « الاسلام » ، الطبعة الثانية ، لندن س ١٩١٢ ص ١٨٨ *Mohammedanism* .

البصرى مشهوراً بالزهد، وهو أستاذ واصل؟ وهل يحتمل ان تكون الروايات العربية سواء منها المعتزلية أو السنية قد أخطأت إلى هذا الحد فنسبت تسمية المعتزلة ونشأتهم لا إلى مسألة عملية وإنما إلى مسألة إيمانية وعقيدة خاصة؟ يبدو لى أن فرض الباحث الاسلامى الكبير (جولد تسيهر) بعيد عن الحق أكثر من بعد التفسيرات السابقة المألوفة.

والواقع أن الباحثين لم يتنبهوا حتى الآن انتباهاً كافياً إلى مسألة خطيره كل الخطورة. تلك هى أن المؤلفين العرب على اختلاف آرائهم فى أصل تسمية المعتزلة ومعناها الأول يكاد يتفقون [١] على أن الخلاف بين أهل السنة وبين مؤسِّسَىْ مذهب المعتزلة (واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد) إنما نشأ حينما احتدم النزاع واشتدت الخصومة بين متكلمى الخوارج ومتكلمى أهل السُّنة، حول مسئلة مرتكب الكبيرة، من جراء الثوْرات الخطيرة التى قام بها الخوارج. ذلك النزاع الذى لم يَعْنِ حالة المذنب فى الحياة الآخرة فحسب، بل كانت له نتائج حيوية خطيرة من الوجهتين العملية والسياسية ذلك أنَّا فأنه لو سلمنا بمذهب الخوارج فى اعتبار مرتكب الكبيرة كافراً [٢] لكانت النتيجة أن يعتبر خارجاً على الأمة الاسلامية، وأن يعتبر زواجه بمؤمنة باطلا، وألا تقبل له شهادة، وأن يستباح دمه وماله، ثم من الناحية السياسية يصبح خلفاء بنى أمية وعمالهم وأنصارهم عاصين لله، يجب على كل مسلم حقاً أن يثور عليهم ويحاربهم. وعلى العكس من ذلك يسقط هذا التشدد وذاك التحريض على الثورة ضرورةً إذا أخذنا بمذهب أهل السنة فى أن الفاسق مع ذلك مؤمن، وله من أجل ذلك أن يتمتع بكل الحقوق التى

---

(١) أنظر ما أوردناه من مقتبسات فى ص ١٧٣ تعليق، وفقرات المسعودى المشار إليها فى ص ١٨١ إلى ص ١٨٣.

(٢) لا يعنينا هنا أن يعتبر كافرً شرك أو مشركا (كما ترى فرق الخوارج الأزارقة والنجدات والصفريَّة) أو أن يعتبر كافر نعمة وكافراً كفران نعمة (كما يرى الخوارج الإباضية). أنظر «الفرق بين الفرق» لعبد القاهر البغدادى ص ٩٧ — ٩٨.

لكل عضو فى الأمة الاسلامية ، اللهم إلا فى حالات ضئيلة .

فى هذه المسئلة التى كانت موضوع مناقشات عنيفة فى النصف الثانى من القرن الأول لما لها من نتائج سياسية وعملية ، كان خلاف واصل وعمرو بن عبيد مع أهل السنة ، وبسببها كان اعتزالها إياهم . ذلك أنهما وقفا موقفاً وسطاً ، شبه حياد بين الرأيين المتعارضين : رأى الخوارج ورأى أهل السنة وقالا إن الفاسق أو صاحب الكبيرة أو مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا كافر وإنما هو فى منزلة بين المنزلتين . وكانت نتيجة هذا الموقف الوسط فى مثل هذه المسئلة الدينية بحسب ماقلنا من قبل ، الحياد فى النزاع السياسى الذى كان على أشده بين الفريقين المتنازعين . أما الأصول الأخرى لمذهب المعتزلة فانها أضيفت شيئاً فشيئاً إلى نقطة ابتدائهم الأولى هذه : فأغلب الظن أن مذهبهم فى الاختيار مثلا قد أتى به عمرو بن عبيد ، الذى يذكر عنه الرواة صراحة أنه "قد رَىّ" (١) ، بينما لاتذكر المصادر القديمة شيئاً مثل هذا عن واصل .

وإذا كانت الغالبية العظمى من المؤلفين العرب قد اتخذوا لفظ معتزل بمعنى منشق على الجماعة الاسلامية الصحيحة ، ناسين تلك المسألة المهمة ، حيث أضلتهم الفكرة العنادية ، فكرة اعتبار المعتزلة فرقة منشقة على أهل السنة ، فقد وجد مع ذلك كتاب يربطون اسم المعتزلة بوقوفهم ذلك الموقف الذى أشرنا إليه آنفاً وسطاً بين أهل السنة والخوارج ، فلدينا أولا وقبل كل شىء فقرتان هامتان للمسعودى (المتوفى سنة ٣٤٦هـ = سنة ٩٥٧ — سنة ٩٥٨م) لم يتمكن اشتينر من معرفتهما ، ولم يقدرهما جالان حق قدرهما . ففى الفصل السابع عشر بعد المائة من مروج الذهب مانصه : « ومات واصل بن عطاء ويكنى بأبى حذيفة فى سنة إحدى وثلاثين ومائة . وهو شيخ المعتزلة ، وقديمها ، وأول

---

(١) لدى ابن رسته وابن قتيبة فى الفقرات المشار إليها آنفا ص ١٧٣ تعليق رقم ٢ ، وكذلك لدى كثير من الكتاب المتأخرين .

من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين: وهو أن الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر. وبه سميت المعتزلة، وهو الاعتزال »[١] وفى الباب الثانى بعد المائة من نفس الكتاب يعرض المسعودى أصول المعتزلة الخمسة، ويعنينا نحن هنا الفقرة التالية: « ثم القول بالوعد والوعيد، وهو الأصل الثالث: فهو أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة وأنه لصادق فى وعده ووعيده، لا مبدّل لكلماته[٢]؛ ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو الأصل الرابع: فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، بل يسمى فاسقا[٣] على حسب ماورد التوقيف[٤] بتسميته وأجمع أهل

---

(١) المسعودى: « مروج الذهب »، طبعة باريس سنة ١٨٦١ — ١٨٧٧ ج ٧ ص ٢٣٤. وقد أخطأ المترجم الفرنسى (باربييه دى مينار) فهم الجزء الأخير من هذه العبارة حيث يقول فى ترجمته « Il désigna ses sectateurs par le nom de *moutazélites*, du mot *i'tizal* (se séparer) » أى « وقد سمى أتباعه باسم المعتزلة، من اللفظ اعتزال (بمعنى انشقاق وانفصال) ». ثم هو من جهة أخرى يخطىء فى ترجمته للاصطلاح « منزلة بين المنزلتين » بكلمة «l'état mixte» (وهذه الترجمة غير الصحيحة قد كررها هنرى جالان فى كتابه « بحث فى المعتزلة » ص ٤١ و ص ٤٧.

(٢) يرى المعتزلة أن المسلم المرتكب الكبيرة، والذى يموت دون توبة، يخلد فى النار، وكل ما هنالك هو أن عذابه فيها أخف من عذاب الكفار؛ بينما يرى أهل السنة أن المسلم لا يخلد فى النار حتى ولو كان مرتكبا للكبائر (اللهم إلا الكفر)، ويعتقدون فى شفاعة الملائكة والنبيين وأولياء الله المسلمين المذنبين. ومن أجل هذا هم يسلمون، أى أهل السنة، ضمنيا بأن الله يمكن أن يتحلل مما جاء به من وعد أو وعيد فى القرآن. وقد أخطأ Dozy فى فهم النصوص حينما كتب يقول فى كتابه « بحث فى تاريخ الاسلام »، ليدن سنة ١٨٩٧ ص ٢٠٣ إن المعتزله يعتقدون فى نوع من « المطهر » [وهو الذى ذكره دانتى فى الكوميديا الالهية فقال إنه مكان بين النار والجنة لابد أن يطهر فيه الانسان من ذنوبه قبل دخوله الجنة]. وقد كرر هذا الخطأ بعينه هنرى جالان فى كتابه « بحث فى المعتزلة » ص ٤١.

(٣) للسيد المرتضى فى اختيار المعتزلة لهذا اللفظ كلام مفيد فى كتابه « الأمالى » (= غرر الفوائد) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ ج ١ ص ١١٥، ص ١١٦.

(٤) هكذا، كما هو موجود فى الطبعات المصرية، بدلا من كلمة « التوفيق » الموجودة فى طبعة باريس، راجع فيما يتعلق بكلمة توقيف بمعنى « وضع » (وهو ما لا يوجد فى القواميس) كتاب مكس هورتن M. Horten, Die spekulative und positive Theologie des Islam « علم العقائد النظرية والوضعية فى الاسلام » طبعة ليبتسك سنة ١٩١٢ ص ٢٧١ ب (س ٨ — ١٠، ٢٥ إلى ٣٠)

الصلاة[١] على فسوقه . قال المسعودى : ولهذا الباب سميت المعتزلة وهو ، الاعتزال . وهو الموصوف بالأسماء والأحكام مع ماتقدم [٢] من الوعيد فى الفاسق من الخلود فى النار » [٣] .

وكلام المسعودى يحتاج إلى تفسير بسيط للألفاظ التالية : « تسميته » ، « أسماء » ، « أحكام » ، سنذكره فى الملحوظة الأولى الموجودة بملحق هذا البحث . ويكفى هنا أن نقول إن المسعودى يقصد بقوله « تسميته » وصف الشخص بأنه مؤمن أو كافر أوفاسق ؛ وبقوله « أسماء » الألفاظ المتقابلة من إيمان وكفر ، مؤمن وكافر ؛ وبقوله « أحكام » المسائل النظرية والعملية التى تضمنتها هذه الأوصاف .

ومن هذا ينتج أن اسم المعتزلة لم يطلق على الذين أنشـــاوا المدرسة الكلامية الجديدة للدلالة على أنهم انفصلوا عن أهل السنة وتركوا مشايخهم القدماء ورفقاءهم ، وإنما أطلق للدلالة على موقفهم كأناس مبتعدين محايدين بين طرفى رجال الدين والساسه فى وقت ما ، ممتنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين . وإلى جانب ذلك يرى أن اسم المعتزلة لم

---

(١) أى المسلمين الحقيقيين . راجع مثلا البيت الذى قاله أيمن بن خريم حينما أريد دفعه إلى الانتصار لمعاوية ضد على (الدينورى : «الأخبار الطوال» طبع جويرجاس ص ٢٠٦) :

ولست بقـاتل رجلا يصلى على سلطان آخر من قريش

وحتى إلى يومنا هذا يقول الناس فى طرابلس بهذا المعنى : « ناس مصلين » .

(٢) إشارة إلى الأصل الثالث الذى ذكره قبل ذلك بقليل .

(٣) المسعودى : « مروج الذهب » جـ ٦ ص ٢٢ . وهنا أيضاً أخطأ المترجم الفرنسى حين ترجم فقال : « ... Mais simplement *prevaricateur*, selon l'acception acceptée de tous, et lorsque la communauté des fidèles s'accorde à dire qu'il a prévariqué. C'est ce point particulier... qui a donné naissance au nom des Moutazélites, du mot *i'tizal*, mot qui désigne celui qui est défini ainsi par les noms et les jugements, et sous le coup de la menace de damnation éternelle, prononcée contre le prévaricateur » . وكذلك أخطأ المترجم حين افترض (جـ ٦ ص ٤٩٠) أن النص قد حرفه النساخ .

يطلقه عليهم أهل السنة . وإنما اختاره المعتزلة أنفسهم للدلالة على موقفهم الخاص فى هذه المسألة . ورأى المسعودى له خطره ، لا لقدم المؤلف فحسب بل أيضا لأنه ألف كتباً خاصة فى المذاهب الكلامية المختلفة والفرق الدينية العديدة ، ويطابق هذا الرأى ما نص عليه «لسان العرب» ، ج ١٣ ، ص ٤٦٧ (ونقله من بعدُ « القاموس » و « تاج العروس » ج ٨ ، ص ١٥) : «وقوم من القدريّة يُلقَّبون المعتزلة ، زعموا أنهم اعتزلوا فئتى الضلالة عندهم يعنون أهل السنة والجماعة والخوارج الذين يستعرضون الناس قتلا » . (١)

ثم إن قول المسعودى يؤيده ما يرويه الرواة حول الموقف الدينى والسياسى الذى وقفه واصل بن عطاء بازاء من اشتركوا فى الحروب الدينية فى القرن الأول بين أنصار على وأنصار عثمان ، بين أنصار على والأمويين (٢) أما البدعة الثالثة ، أو الأصل الرابع على قول البعض ، والذى به اعتزل واصل الجماعة ، فهو أن الخوارج قالوا بأن طلحة والزبير وعائشة ومن تبعهم كانوا كافرين حينما حاربوا علياً فى موقعة الجمل ، وأن علياً كان على حق فى محاربته إياهم ، وكذلك فى محاربة معاوية فى صفين . ولكنه صار كافراً بقبوله التحكيم بينما يرى أهل السنة أن الفريقين اللذين حاربا فى موقعة الجمل كانا مسلمين مع اختلاف واحد فيما بينهما ، وهو أن علياً كان على حق ، بينما كان خصومه على ضلال . وكانوا ثائرين دون أن يكونوا من أجل ذلك كافرين أو فاسقين لذلك كانت شهادة أحد الفريقين مقبولة شرعاً إذا كان صادقاً . أما واصل فارتأى رأياً وسطاً بين رأى أهل السنة ورأى أهل الخوارج فقال إن أحد الفريقين « فاسق » ، ولكن من غير الممكن معرفة أيهما فاسق على وجه

---

(١) يلى هذا عرض الرأى الآخر القائل بأن أصل تسمية المعتزلة يرجع إلى أهل السنة ؛ ويورد « اللسان » ما يروى عن قتادة ؛ أما « القاموس » فيورد قصة الحسن البصرى ؛ ويذكر « تاج العروس » كلا الروايتين .

(٢) ما يلى هذا لم يذكره اشتينر إلا عرضاً فى كتابه « المعتزلة » ص ٥١ ؛ وقد أغفله جالان تماما فى كتابه « بحث فى المعتزلة » .

التحديد . وعلى ذلك فإذا شهد واحد من أحد الفريقين مع واحد من الفريق الآخر، حتى ولو على باقة بقل ، فانه لا يقبل شهادتهما ، لأنه يعتقد أن أحدهما فاسق، دون أن يعرف أيهما على وجه التحديد، بينما يقبل شهادة اثنين من فريق واحد .[١] — أما عمرو بن عبيد فيرى غير ذلك : يرى أن كلا الفريقين فاسق (لا كافر) فلا تقبل شهادة من اشترك فى نزاع الفريقين .[٢] ومن هذا يظهر أنه وقف دائماً موقفاً وسطاً بين أهل السنة والخوارج ولو بطريقة مخالفة لطريقة واصل .

ويؤيد هذا كله ما كان بين نشأة الاعتزال وبين الأحزاب السياسية فى العصر الأموى من صلة وثيقة .[٣]

الآن وقد وصلنا إلى هذه النقطة لم يبق علينا إلا أن نخطو خطوة أخيرة فى سبيل توضيح أصل اسم « المعتزلة » ، ما دمنا نرى من الواجب ألا ننظر إليه باعتباره تسمية اخترعها الخصوم قدحا فيهم ، وسخرية بهم .

يذكر أبو الفدا [٤] فى « أخباره » خاصاً بسنة ٣٥هـ أسماء بعض الأشخاص الذين لم يريدوا مبايعة على ، ولو أنهم ليسوا من شيعة عثمان . ويضيف إلى ذلك قوله : « وسُمّوا هؤلاء المعتزلة ، لاعتزالهم بيعة على » .

---

(١) عبد القاهر بن طاهر البغدادى ، « الفرق بين الفرق » ص ٩٩ — ١٠٠ ، راجع الشهرستانى طبع كيورتن ص ٣٣ — ٣٤ ، والمقريزى فى « خططه » طبع بولاق سنة ١٢٧٠ جـ ٢ ص ٣٤٦ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ — سنة ١٣٢٦ جـ ٤ ص ١٦٥ .

(٢) عبد القاهر البغدادى ص ١٠١ ؛ الشهرستانى ص ٣٤ .

(٣) ولتراجع أيضاً أقوال بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد فيما يتعلق برأيه فى الخلفاء الأول ورجال الحروب المدنية الأولى ؛ وهى أقوال عبر عنها شعراً فى أيام هارون الرشيد (من سنة ١٧٠ إلى سنة ١٩٣ هـ = سنة ٧٨٦ — سنة ٨٠٩ م) وحفظها لنا المهدى لدين أحمد بن يحى المرتضى فى كتابه « المعتزلة » ، طبع أرنولد ليبتسك سنة ١٩٠٢ ص ٣٠ س ٧ — ٩ . وراجع كذلك ما سنقوله فيما بعد ص ١٩٢ تعليق ٢

(٤) « أخبار » أبى الفداء طبع ريسكة ، هفنيا سنة ١٧٨٩ — سنة ١٧٩٤ جـ ١ ص ١٨٢ (= ص ١٨٠ جـ ١ من طبعة استامبول سنة ١٢٨٦) .

هذه الفقرة اعتمد عليها فون هَمَّر پُرجشتَل فى تاريخه ، ولكنه قلب الوضع فجعل أنصار عثمان من المعتزلة أيضاً . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا كتب يقول : « هؤلاء جميعاً سموا باسم المعتزلة (أبو الفداء : أخبار ج ٢ ص ٢١٣) ومن هذا الحين أصبحت هذه التسمية علماً على حزب سياسى كما هى الحال فى حزب الخوارج »[١] . وعلى هذا النحو كذلك أخطأ ف . ڤولف فى كتابه عن « الدروز وأسلافهم » حيث قال بعد أن ذكر أن واصلاً وعمرو بن عبيد ومن تبعهم سموا باسم المعتزلة أى « المنشقين » : « ويبدو أن هذا الاسم لم يوجد حينئذ فحسب ، بل كان مستعملا من قبل ، تبعاً لما قرره هَمَّر فى كتابه « معرض صور . . . ج ١ ص ٣٢٤ . . . »[٢]

ثم إن هذه الفقرة كانت معروفة طبعاً لدى ج . ڤيل ، ولكنه وقع فى نفس الخطأ الذى وقع فيه فون همر برجشتل من أن هذا الاسم كان علما على كل من لم يبايعوا علياً فقال : « فهؤلاء الذين رفضوا بيعته سموا تبعاً لما يقوله أبو الفدا ص ٢٨٢ « بالمعتزلة » ، وهو اسم يرى آخرون أنه أطلق على فرقة دينية متأخرة ، بينما سمى المنشقون السياسيون « بالخوارج » أو « الثائرين » . ومن هنا يعتقد ڤيل أن اسم فرقة المعتزلة يجب أن ينطق « معتزَلة » بصيغة اسم المفعول ، منعاً لمظنة وجود صلة بين اسم رجال سنة ٣٥ هـ وبين اسم المتكلمين المعتزلة ، معتمداً على قصة الحسن البصرى مع واصل . ويختم كلامه بقوله : « والأرجح عندى أن هذه الفرقة قد جاءها اسمها عن طريق أهل السنة الذين سموهم بهذا الاسم تحقيراً لشأنهم . وهذا الاسم يُنطق معتزَلة

---

(١) «معرض صور لتراجم حياة الحكام المسلمين العظام فى القرون السبعة الأولى للهجرة» ، ليپتسك ودرمشتات سنة ١٨٣٧ — سنة ١٨٣٩ ج ١ ص ٣٢٤ .

Gemäldesaal der Lebensbeschreibungen grosser moslimischer Herrscher der ersten sieben Jahrhunderte der Hidschret

(٢) « الدروز وأسلافهم » ، ليپتسك سنة ١٨٤٥ ص ٦ ، تعليق * *Die Drusen und ihre Vorläufer*

ومعناه « المنشقون (على المؤمنين إيماناً صحيحاً) »[١] .

وبعد حكم ڤيل السلبي هذا ، لم يحاول أحد أن يرى صلة ما بين المعتزلة السياسيين فى سنة ٣٥ وبين المعتزلة المتكلمين الذين ظهروا فى نهاية القرن الأول أو أوائل القرن الثانى للهجرة .

ولكن النصوص التاريخية التى نشرت بعد كتاب ڤيل تدلنا على أن الفعل « اعتزل » (بدون مفعول أو مع المفعول به) كان له معناه الخاص فى لغة السياسة فى القرن الأول والنصف الأول من القرن الثانى للهجرة . فكان يستعمل للدلالة على الامتناع عن مناصرة أحد الفريقين المتنازعين ، وعلى الوقوف موقف الحياد مع ذم كلا الفريقين[٢] .

---

(١) « تاريخ الخلفاء » مانهيم سنة ١٨٤٦ — سنة ١٨٥١ ، ج ١ ص ١٩٢ — ١٩٣ تعليق *Geschichte der Chalifen* وقد قرأها من قبل « معتزلة » بفتح الزاى پوكوك (سنة ١٦٥٠ : فكتب يقول : «Motazalos 'Separatos'») ؛ وسيل Sale (سنة ٧٣٤ فكتب: «Motazalites, or Separatists») ؛ وريسكه (سنة ١٧٧٨ و ١٧٨٩ فكتب : «al Motazalah, seu secessorum, vel separatistarum») ؛ ودى ساسى (سنة ١٨٠٦ بعد ذلك فكتب : «les Motazal, les Motazales») ؛ وموتك (« أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » طبعة باريس سنة ١٨٥٩ فكتب : «Motazales») وميرن Mehren (« الأشعرى » طبعة ليدن سنة ١٨٧٩ فكتب : «Motozales») وأمارى (فى كتابه عن « الكتب العربية عن صقلية » تورينو سنة ١٨٨٠ — ١٨٨١ ج ٢ ص ٤٩٥ *Bibl. ar.-sic, trad.,* فكتب «Mu'tazaliti») . ولكنهم لم يعلقوا على هذا كبير أهمية ، كما يظهر من ترجماتهم التى تصل إلى حد التناقض مع صيغة اسم المفعول كما هى الحال لدى سيل وريسكه . وقد قال دوزى فى سنة ١٨٥١ بمثل ماقال به ڤيل ، وذلك فى كتابه « فهرست الكتب الشرقية فى أكاديمية ليدن » *Catalogus Codd. Orientalium biblioth. Academiae Lugduno Batavae* سنة ١٨٥١ — ١٨٧٧ ج ١ ص ١٦) ، ولكنه فى كتبه المتأخرة عدل ضمنيا عن صيغة اسم المفعول ، وهى صيغة غير محتملة إلى حد بعيد من الناحية اللغوية ، وتختلف من جهة أخرى مع ما تذكره القواميس العربية ، ومع مايؤكده السمعانى تأكيداً صريحاً فى كتاب « الانساب » طبعة ليدن سنة ١٩١٢ الصفحة اليمنى من الورقة رقم ٥٣٦ حيث يقول : « المعتزلى بضم الميم . . . وكسر الزاى . . . هذه النسبة إلى الاعتزال وهو الاجتناب » . كذلك استعمال لفظ « اعتزال » بمعنى « مذهب المعتزلة » يقتضى صيغة اسم الفاعل ضرورة .

(٢) ومن هنا كان لامانس على حق فى أن يضع للفصل السادس من بحوثه القيمة جداً

وقد نشأ هذا المعنى مباشرة من استعمال لفظ « اعتَـزَلَ » بمعنى « تجنب » و « عاش فى عزلة » الخ . ولعل القرآن قد سبق إليه (سورة ٤٤ آية ٢٠) حينما قال موسى للمصريين وهو يدعوهم « وإن لم تؤمنوا لى فاعتزلون » (أى لا ترجمونى ، آية ١٩) أو كما يقول أصحاب المعاجم والمفسرون « خلوّا سبيلى ولا تكونوا على ولا معى »[١] — وهناك أمثلة أخرى (إلى جانب كلام أبى الفدا المذكور آنفاً) توضح المسألة أحسن توضيح[٢] :

ففى « الأغانى » ج ٢١ ص ٧ س ٢٠ : « كان (والد الشاعر أيمن بن خريم) أحد من اعتزل حرب الجمل وصفين وما بعدهما من الأحداث فلم يحضرها » ؛

وفى « الأخبار الطوال » لأبى حنيفة الدينورى ص ٢٠٥ السطر الأخير

« دراسات عن حكم الخليفة الأموى معاوية الأول » بيروت سنة ١٩٠٨ ص ١٠٩ — ١٢٥ *Etudes sur le règne du Calife omaiyade Mo'âwia Ier*, Beyrouth 1908, 109-125 «Le parti des 'Otmaniya et des Mo'tazila» : هذا العنوان (= MFO, II, 1907, 1-17) (حزب العثمانية والمعتزلة) ويترجم هذا الأخير بقوله «es neutres» (أى الواقفين على الحياد بين أنصار على ، وأنصار عثمان أو الأمويين) ؛ ويلاحظ مع ذلك أن اقتباسات لامانس العديدة لا تشير إلى استعمال لفظ « معتزل » وإنما إلى الاعتزال والحياد . — وفى التعليق الموجود فى ص ١١٥ لبس ؛ فالدينورى (ص ٢٠٦ س ١١) لا يقول إن إيمن الشاعر كان معتزليا وكان شاميا إنما يقول « [ولو أنه] من أهل الشام وكان معتزلا للقوم » (أى خصما للامويين) .

(١) « لسان العرب » ج ١٣ ص ٤٦٧ س ٣ — ٥ ؛ « تاج العروس » ج ٨ ص ١٥ س ٧ من أسفل ؛ « تفسير » الطبرى (الطبعة الثانية) ج ٢٥ ص ٧٢ (خلوا سبيلى) ؛ تفسير الفخر الرازى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٨ [— ١٣١٠] ج ٧ ص ٤٥٢ ؛ « الكشاف » للزمخشرى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ ج ٢ ص ٣٦١ ؛ « تفسير » البيضاوى طبع فليشر ج ٢ ص ٢٤٦ الخ .

(٢) ومن جهة أخرى يلاحظ استعمال لفظ « اعتزال إلى » بمعنى « انضم إلى حزب فلان » (تاريخ الطبرى ج ١ ص ٣١٧٩ س ١٨ : « واعتزلت عبد القيس إلى على إلا رجلا فأنه أقام ») أو بمعنى « يأوى إلى مكان بعيد » (تاريخ الطبرى ج ١ ص ٣١٧٩ س ١ و س ١٤) . راجع قاموس لين العربى الانجليزى ص٢٠٣٦ ب (حيث الاقتباس عن الحريرى ص ٢٤٥ يرجع لا إلى النص ، وإنما إلى الشرح العربى الذى وضعه دى ساسى)

(طبع جويرجاس ليدن سنة ١٨٨٨) : « وقد كان (أبو موسى الاشعرى) اعتزل الحرب » — أنظر دوزى فى كتابه « الملحق » جـ ٢ ص ١٢٥ العدد الثانى Suppl. (وهو تصحيح لما يقوله لين) .

وفى تاريخ الطبرى جـ ٦ ص ٣١٧٨ (المجموعة الأولى) طبع برل سنة ١٨٩٨ : « وأهل البصرة فِرَق : فرْقة مع طلحة والزبير ؛ وفرقة مع على ؛ وفرقة لا ترى القتال مع أحد من الفريقين . وجاءت عائشة رضى الله عنها من منزلها التى كانت فيه حتى نزلت فى مسجد الحُدّان فى الأزد ، وكان القتال فى ساحتهم . ورأس الأزد يومئذ صَبْرة بن شَيْمان فقال له كعب بن سور إن الجموع إذا تراءوا لم تستطع وانما هى بحور تدفق فأطعنى ولا تشهدهم واعتزل بقومك فانى أخاف ألا يكون صلح ... ودع هذين الغارين من مضر وربيعة فهما أخوان » .

وفى تاريخ الطبرى أيضاً جـ ١ ص ٣١٧٩ : نادى أحد المنادين وهو الأحنف بن قيس فى هذه المناسبة عينها قائلا (س ٤ — ٦) يالَ زيد اعتزلوا هذا الأمر وولوا هذين الفريقين كيسهَ وعجزَه ، فقام المنجاب بن راشد فقال : يال الرباب لا تعتزلوا واشهدوا هذا الأمر وتولوا كيسه . » وهذه العبارات نفسها تتكرر من بعد فى الأسطر ٧ ، ٩ ، ١١ ، ١٢ .

وفى تاريخ الطبرى كذلك جـ ٦ ص ٣٢٤٤ س ٣ — ٤ فى سنة ٣٦ عينها كتب قيس بن سعد إلى على يقول : « إن قِبَلى رجالا معتزلين قد سألونى أن أكف عنهم وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس » .

وأيضاً (فى جـ ١ س ٣٢٤٨ س ٨) يسمى المحايدون الذين لا يبغون نصر فريق على آخر باسم « القوم المعتزلين . »

كذلك (فى جـ ١ ص ٣٣٤٢ س ٣ — ٦) حينما اجتمع المحكّمون سنة ٣٧ هـ للفصل بين على ومعاوية قال المغيرة بن شعبة (أحد المعتزلة) لعمرو بن العاص : « يا أبا عبد الله ، اخبرنى عما أسألك عنه . كيف ترانا

معشر المعتزلة ؟ فانا شككنا فى الأمر الذى قد تبين لكم من هذا القتال ، ورأينا أن نستأنى ونتثبت حتى تجتمع الأمة ؟ قال أرأكم معشر المعتزلة خلف الأبرار وأمام الفجار » وفى السطر ١٩ : « وكان ابن عمر فيمن اعتزله » وأخيراً الطبرى جـ ٣ ص ١٤٣ فيما يختص بسنة ١٤٤ : « وقد ذكر أن محمداً (بن عبد الله بن حسن بن حسن بن على بن أبى طالب) كان يذكر أن أبا جعفر ممن بايع له ليلة تشاور بنو هاشم (العلويون والعباسيون) بمكة فيمن يعقدون له الخلافة حين اضطرب أمر بنى مروان مع سائر المعتزلة الذين كانوا معهم هنالك » .

فعندنا إذاً الدليل الحاسم على استعمال لفظ « معتزل » بهذا المعنى السياسى طوال هذا الزمان الذى عاش فيه مؤسسا مذهب المعتزلة .

ونستطيع أن نلاحظ أخيراً ، فى شىء كثير من الاحتمال ، أن الحديث الموضوع الذى طبقه المعتزلة المتكلمون من بعد على أنفسهم كان يشير فى الأصل إلى المعتزلة السياسيين، وأعنى بهم هؤلاء الذين امتنعوا عن الاشتراك فى المنازعات الداخلية فى القرن الأول وأوائل القرن الثانى . ذلك الحديث هو : « ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة ، أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة[1] »

* * *

من كل هذا الذى سبق يبدو لى أنه يمكن استخلاص النتائج التالية :

١ — لم يكن اسم المعتزلة فى ميدان الكلام مأخوذاً من فكرة الانفصال عن مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم يكن إذاً قد اخترعه أهل السنة مضمنين إياه معنى ذم أو سخرية باعتبارهم خارجين على مذهب أهل السنة. وإنما اختار المعتزلة الأولون هذا الاسم ، أو على الأقل تقبلوه ، بمعنى « المحايدين » أو « الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (أهل السنة والخوارج) » على

---

(١) كتاب « المعتزلة » تأليف المهدى لدين أحمد بن يحيى المرتضى ، طبع ت . و . ارنولد ، ليبتسك سنة ١٩٠٢ ص ٢ السطر الأخير و ص ٤ س ٧ .

الآخر ، فى المسألة السياسية الدينية الخطيرة ، مسألة « الفاسق » .

٢ — وما دامت هذه المسألة قد أخـــــذت حظها من الأهمية بسبب المنازعات السياسية والحروب الأهليـة فى القرن الأول ، فمن الطبيعى أن يكون اسم المعتزلة قد أخذ عن لغة السياسة فى ذلك العصر . فكان المعتزلة الجدُد المتكلمون فى الأصل استمراراً فى ميدان الفكر والنظر ، للمعتزلة السياسيين أو العمليين(١).

٣ — كانت الجماعة الأولى من المعتزلة المتكلمين تشمل على وجه الاحتمال أشخاصاً اختلفت آراؤهم حول بعض المسائل الدينية الأخرى . حتى انه فى القرن الأول وأوائل القرن الثانى كانت بعض المسائل الدينية (مثل الجبر والاختيار) غير واضحة المعالم والحدود ، ولم يكن من المستطاع القطع بأى الآراء المتعارضة يجب اعتباره من أقوال أهل السنة أو أقوال غيرهم(٢). فلم يكن الاجماع قد تم بعد فى هذا الباب بطريقة قطعية .

٤ — فكان اسم المعتزلة المتكلمين فى الأصل يشير إذاً إلى النقطة الوحيدة

(١) وحتى المتأخرون من المعتزلة كانت أحكامهم فى التاريخ مطبوعة بطابع الحياد الذى كان عليه أسلافهم السياسيون . أنظر مثلا فى كتاب « شرح نهج البلاغة » لابن أبى حديد (المتوفى سنة ٦٥٥ هـ) ذلك السفر الهائل الضخم ، آراء المعتزلة ، إخوانه فى المذهب ، حول العلاقات بين على وعثمان (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ جـ ٢ ص ٤٤٤ — ٤٤٥) وحول المغيرة بن شعبة ، أحد المعتزلة فى أيام النزاع بين على ومعاوية وممن يعيبهم الشيعة (جـ ٤ ص ٤٥٣) . انظر كذلك ما ذكرناه آنفاً ص ١٨٥ تعليق ٣ .

(٢) من الجدير بالملاحظة فى هذا الباب أن قتادة (المتوفى سنة ١١٧) المحدث المشهور كان من القائلين بالاختيار ، مع أنه فى رأى البعض كان أول من سمى المعتزلة بهذا الاسم سخرية منهم (ابن قتيبة طبع ڤستنفلد ص ٣٠١ وابن خلـكان تحت اسم قتادة) . وعلى العكس من ذلك لانرى اسم واصل بين اسماء القدرية الذين ذكرهم ابن قتيبة فى الموضع الآنف الذكر ، والذين نقل اسماءهم ابن رستة (طبع دى خويه ص ٢٢٠ — ٢٢١) الذى يورد اسماء بعض المحدثين كـكحول ومحمد بن إسحق (صاحب السير) . أنظر جولدتسيهر فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٧ سنة ١٩٠٣ ص ٣٩٤ — ٣٩٥ ، وكذلك اسماء من ذكرهم ابن حزم فى كتاب « الملل والنحل » جـ ٣ ص ٢٢ .

المميزة لمذهبهم عن مذهب أهل السنة والجماعة . وهذه النقطة قد فقدت أهميتها من بعد بانقضاء الحروب الأهلية بالنسبة لمسائل الخلاف الدينية الأخرى ، التي رسخت شيئاً فشيئاً ، وطغت على تلك النقطة من جراء رد الفعل المتزايد ضد ثبات مذهب أهل السنة ورسوخه (القدرة ، الصفات ، خلق القرآن ، العقل والنقل) . أو بعبارة أخرى كانت هذه التسمية تسمية جزئية فى وقت من الأوقات مثل التسميات الأخرى التى اتخذها المعتزلة من بعد أحياناً للدلالة على بعض النقط الخاصة فى تعاليمهم دلالة خاصة مثل « القدرية » ، « العدلية » ، « الموحِّدة » (مشيرين بذلك إلى مذاهبهم فى القدر وفى العدل وفى التوحيد على الترتيب) .

٥ — لعل ذكرى الأصل الحقيقى لاسم المعتزلة قد بدأ يضعف فى النصف الثانى من القرن الثانى . وعلى هذا النحو اعتقد الكثيرون ، حتى من بين المعتزلة (١) أنفسهم ، شيئاً فشيئاً أن هذا الاسم يدل على انهم « انشقوا » على أهل السنة والجماعة ، وأن هؤلاء هم الذين اخترعوه . وقليل من الكتاب هم الذين أبقوا على السبب الأصلى فى هذه التسمية .

٦ — وأخيراً نستخلص أنه ليس بصحيح أن المعتزلة كانوا فى الأصل فرعاً أو استمراراً للقدرية فى القرن الأول ، وأن نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الارادة .

التعليق الأول — يجدر بنا أن نلاحظ فيما يتعلق بالاصطلاحات : «تسمية» و «الأسماء والأحكام» المذكورة آنفاً (ص١٨٢ — ١٨٣) كيف يفسر

---

(١) فى تفسير الرازى (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٨ [— سنة ١٣١٠] ج ٧ ص٤٥٢ ؛ سورة ٤٤ آية ٢٠) « إن المعتزلة يتصلفون ، ويقولون : إن لفظ الاعتزال اينما جاء فى القرآن كان المراد منه الاعتزال عن الباطل لا عن الحق . فاتفق حضورى معهم فى بعض المحافل ، وذكر بعضهم هذا الكلام ، فأوردت عليه هذه الآية . وقلت : المراد من الاعتزال فى هذه الآية الاعتزال عن دين موسى عليه السلام وطريقته ، وذلك لاشك أنه اعتزال عن الحق ، فانقطع الرجل » .

المسعودى نفسه (كتاب مروج الذهب ج ٤ ص ٧٠) الاصطلاح الثانى وهو يذكر أصول المعتزلة فيقول: «الاسماء والأحكام وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين»، قاصداً بذلك أن يقول إن المعتزلة فى مسألة الأسماء والأحكام وقفوا موقفاً وسطاً بين الخوارج وخصومهم. — ونحن هنا بصدد مسألة ترد ضرورةً فى أمهات كتب علم الكلام. ومضمون هذا الفصل يبدو بوضوح من الكلمات التى استهل بها الشريف الجرجانى شرحه للمرصد الثالث من الموقف السادس من «مواقف» الايجى حيث يقول: «(المرصد الثالث فى الأسماء) الشرعية المستعملة فى أصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر. والمعتزلة يسمونها أسماء دينية[١] لا شرعية، تفرقة بينها وبين الألفاظ المستعملة فى الأفعال الفرعية (والأحكام) من أن الايمان: هل يزيد وينقص أولا؟ ومن أنه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أولا؟ كذلك يمكن مراجعة الفصل الموسوم باسم (فى الأسماء الشرعية) فى كتاب أبى الثناء محمود الأصفهانى «شرح مطالع الانظار على متن طوالع الأنوار للبيضاوى» طبعة استامبول سنة ١٣٠٥ ص ٤٦٤ — ٤٦٧ (= ص ٢٢٧ — ٢٢٨ من طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣) أو الباب المعنون بعنوان «فى الأسماء والأحكام» من كتاب «محصل أفكار المتقدمين» لفخر الدين الرازى، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ١٧٤ — ١٧٦[٢]. — وتوجد هذه المسألة بالذات فى كتب الاباضية فى شمال افريقية؛ فمثلا عمر الثلاثى فى كتاب «شرح على أصول الديانات لعامر بن على الشماخى»، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٤

(١) والواقع أنها تسمى «الأسماء الدينية»، فى كتاب «ايثار الحق على الخلق» لمحمد بن المرتضى (طبعة القاهرة سنة ١٣١٨ ص ٣٨١) الذى كان، باعتباره زيدياً، يميل إلى الاعتزال ولو بشكل أخف كثيراً.

(٢) ترجمه فى اختصار بعض الشىء ماكس هورتن فى كتابه «علم العقائد النظرى والوضعى فى الاسلام» ليبتسك سنة ١٩١٢ ص ١٠٣، ص ١٠٥ *Die spekulataive und potsitive Theologie des Islam*, ("Namen and Bestimmungen").

ص ١٣٤ يقول : « والأصل التاسع من الأصول التسعة الجائى اختلاف الناس من قِبَلها : « الأسماء والأحكام . فالأسماء هى الألفاظ الحسنة التى أطلقها الله على صلحاء عباده كالمسلمين والمؤمنين والمتقين وأصحاب الجنة وأولياء الله وأحبائه ، والقبيحة التى أطلقها الله على عصاة عباده كالكافرين والخاسرين وأصحاب النار والفاسقين » ؛ وفى ص ١٢٥ : « فمن حكم عليه بالايمان سمى مؤمناً . . . ومن حكم عليه بالكفر سمى كافراً ، ومن حكم عليه بالشرك سمى مشركا الخ » .

أما فيما يتعلق بالاستعمال الاصطلاحى لكلمة « تسمية » فى هذا الباب ، فراجع مثلا كتاب « الملل والنحل » لابن حزم ج ٢ ص ١١٢ حيث يقول « أما المرجئة فعمدتهم التى يتمسكون بها الكلام فى الايمان والكفر: ماهما ؟ وما التسمية بهما ؟ والوعيد . . . وأما المعتزلة فعمدتهم التى يتمسكون بها الكلام فى التوحيد ، وما يوصف به الله تعالى . ثم يزيد بعضهم الكلام فى الايمان والكفر ما هما والتسمية بهما . — ويقول ابن حزم أيضاً ج ٣ ص ٥٤ (فى حديثه عن بشر بن المعتمر المعتزلى) : « فقال انه ليس شىء من أفعال العباد إلا ولله تعالى فيه فعل من طريق الاسم والحكم ، يريد بذلك أنه ليس للناس فعل إلا ولله تعالى فيه حكم بأنه صواب أو خطأ ونسميه [اقرأ : وتسمية] بأنه حسن أو قبيح ، طاعة أو معصية » .

وبهذا المعنى يفهم عنوانا كتابين من كتب أبى الحسن الأشعرى أخطأ فى ترجمتها اشپتّا : « كتاب اختلاف الناس فى الأسماء والأحكام والخاص والعام »[١] ، « ومسائل سئل عنها الجبائى فى الاسماء والأحكام[٢] والسبب

(١) ف . اشپتا ، « من تاريخ ابى الحسن الأشعرى » ، ليپستك سنة ١٨٧٦ ص ٦٧ برقم ٢٢ : « اختلاف آراء الناس فى تسمية الأشياء ، وفى الأحكام المنطقية ، وفى الخاص والعام »
W. Spitta, *Zur Geschichte Abu 'l-Hasan al-As carî's* ; « Die verschiedene Ansichten der Leute über die Benennungen der Dinge, die logischen Urtheile, das Besondere und Allgemine ».

(٢) الكتاب السابق ص ٢٧٦ برقم ٧٠ : « مسائل وجهت إلى الجبائى فى التسميات والأحكام المنطقية » «Fragen an Gubbà'î über die Benennungen und logischen Urtheile» .

فى إضافة قوله « الخاص والعام » فى العنوان الأول هو أن اختلاف الفرق حول هذا النوع من المسائل يتوقف على طريقة التوفيق بين النصوص (من القرآن والحديث) الدالة على العموم والنصوص الدالة على الخصوص؛ راجع مثلا كتاب « إيثار الحق » لمحمد بن المرتضى ص ٣٨١ وما تليها .

التعليق الثانى — فى معجم لين (2037 c) نقرأ اعتماداً على تاج العروس أن المعتزلة كانوا يسمون أيضاً « العزّال » . والواقع أن تاج العروس ج ٨ ص ١٦ س ٦ — ٧ يقول تعليقاً على ما فى القاموس : « والعزال كرمان المعتزلة قال الشاعر

برئت من الخوارج لست منهم   من العزّال منهم وابن باب

أراد بابن باب : عمرو بن عبيد . وكلام « تاج العروس » مأخوذ من لسان العرب » ج ١٣ ص ٤٦٧ . ولكن هذا الأخير لا يقول إن « العزال » معناها « المعتزلة » ، إنما هو يقول إن شاعراً قال هذا البيت عن عمرو بن عبيد فحسب ، فاستدلال تاج « العروس » ليس استدلالا وهمياً فحسب ، بل هو خطأ محض ، لأنه يقوم على أساس تحريف فى الكتابة ؛ والقراءة الصحيحة ليست « العزّال » وإنما « الغزّال » وهذه كنية واصل ابن عطاء . وهذا البيت لاسحق بن سويد القدوى . وقد ذكر مع أبيات أخرى بمناسبة واصل ابن عطاء فى كتاب « البيان » (للجاحظ) طبعة القاهرة سنة ١٣١١—١٣١٣ ج ١ ص ١١ (= ص ١٣ من ج ١ من طبعة القاهرة سنة ١٣٣٣) وكتاب « الكامل » للمبرّد طبع رَيت ص ٥٤٦ (= ص ١٣٣ من ج ٢ ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ — ١٣٢٤) وكتاب « الفرْق » لعبد القاهر بن طاهر البغدادى ص ٩٩ (حيث يشرح السبب فى أن الشاعر أطلق على مؤسس فرقة المعتزلة اسم الخوارج فقال : « لاتفاقهم على تأبيد [إقرأ : تأبيد] عقاب أصحاب الذنوب »)

التعليق الثالث — يرى جولدتسيهر فى المقال القيم الذى نشره فى « مجلة

الجمعية المشرقية الألمانية » بعنوان «موادلمعرفة حركة الموحدين فى شمال افريقية» المجلد رقم ٤١ سنة ١٨٨٧ أن لفظ « المعتزلة » الوارد فى ابن الفقيه طبع دى خويه (سنة ١٨٨٥) ص ٨٠ س ٥ ، ص ٨٤ س ٨ . وفى « تاريخ » اليعقوبى طبع هوتسما (سنة ١٨٨٣) ج ٢ ص ٥٦٣ س ٩ « ليس المقصود به فرقة دينية وإنما هو مستعمل بمعنى المنشقين السياسيين » . وعندى أن هذا الرأى غير صحيح فالكلام فى فقرة اليعقوبى عن الخليفة المأمون (الذى انتهت فى عهده المجادلة بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة إلى نزاع دموى واضطهادات شديدة عنيفة كما هو مشهور) وعن انه « ولّى حاتم بن هرثمة بن أعين أرمينية . فقدم البلد وقد وقعت بين المعتزله والجماعة (أهل السنة) العصبية ، فبعضهم يقتل بعضاً حتى كادوا يتفانوا (كذا) ثم اصطلحوا » .

أما فقرتا ابن الفقيه فان الأولى (ص ٨٠ فى المقال) تقول فقط عند ذكر إمارات شمال إفريقية : « وفى يدى إبراهيم بن محمد بن محمود البربرى المعتزلى مدينة تلى تاهرت تدعى أيْـزرج [1] » وتقول الثانية : « بلاد طنجة مدينتها وَليلة . والغالب عليها المعتزلة ، وعميدهم اليوم (كذا !) اسحاق ابن محمد بن عبد الحميد وهوصاحب إدريس بن إدريس ، وإدريس موافق له » أما محاولة فهم ما فى هاتين الفقرتين على أن المقصود بالمعتزلة « المنشقون السياسيون » ، فلا يمكن أن تفسر إلا على أساس معنى فى الذهن سابق ، هو أن مذهب المعتزلة ما كان فى مقدوره أن ينتشر انتشاراً واسعاً فى شمال إفريقية . وهذا المعنى الذهنى السابق فكرة خاطئة أنكرها جولدتسيهر نفسه من بعد انكاراً ضمنياً فى قوله : « إن المصادر العربية الخاصة بالاسلام فى شمال أفريقية تدلنا كثيراً على أن مذهب المعتزلة دخل هناك فى وقت مبكر جداً » ، هذا إلى

---

(١) يظهر أن ابن الفقيه نقل هذه الفقرة عن ابن خرداذبة ، كتاب « المسالك » طبع دى خويه (سنة ١٨٨٩) ص ٨٨ س ١٠ — ١١ (ص ٦٤ من الترجمة) .

(٢) مدرسة الآداب العليا ومدارس الجزائر ، « مجلة تاريخ الأديان » (المجلد رقم ٥٢ =

أن لدينا الدليل المباشر على أن ابن الفقيه فى هاتين الفقرتين يقصد المعتزلة المتكلمين بالذات . فهناك من المصادر الأخرى ما يدلنا على أن بلاد طنجة وما حول تاهَرْت فى بلاد الجزائر كذلك كان فيها فى القرن الثانى جماعات قوية من البربر أغلبهم زناتية كانوا واصلية [1] أى من أتباع مدرسة واصل ابن عطاء فى الاعتزال ؛ وأخبار الإباضية تتحدث طويلا عما كان بين الواصلية حول تاهَرْت وبين الأمير الثانى من أمراء الدولة الرُستمية (أى عبد الوهاب أبو الوارث الذى حكم بين سنة ١٧٠ إلى ٢٠٠ تقريبا) من منازعات . ويلذ لهذه الأخبار أن تتحدث عن المساعدة الجدية التى قدمها أهل جبل نفوسه (فى طرابلس) لعبد الوهاب ؛ راجع كتاب «السير» لأبى العباس أحمد الشمَّاخى ، طبعة القاهرة [سنة ١٣٠١] ص ١٥٤ — ١٥٧ ؛ وكتاب « الأزهار الرياضية فى أئمة وملوك الأباضية » لسليمان بن عبد الله البارونى طبعة القاهرة [سنة ١٣٢٥] ص ١١٦ — ١٢٨ . وقد أورد ابن الصغير المالكى فى تاريخه القديم (طبع موتيلنسكى فى « أعمال المؤتمر الرابع عشر

= سنة ١٩٠٥ ص ٢٣٢ = ص ١٤ من الطبعة المستقلة *L'Ecole supérieure des Lettres et les Médersas d'Algyer.*

أظن أن أول من أتى بمذهب المعتزلة فى أفريقية كانوا الأدارسة الذين استعاروا ككل الشيعة كثيراً من مقالات المعتزلة ؛ راجع كذلك الفقرة المذكورة آنفاً لابن الفقيه حيث يذكر أن إدريس بن إدريس كان الحاكم الادريسى الثانى الذى حكم بين سنة ١٧٧ وسنة ٢١٣ ﻫ وعلى ذلك تكون مراكش أول مركز لانتشاره فى أفريقية . ويمكن الحصول على معلومات خاصة بانتشار مذهب المعتزلة فى تونس من كتاب « معالم الايمان » لابن ناجى (المطبوع فى تونس سنة ١٣٢٠ [— سنة ١٣٢٥]) . — وفى اسبانيا دخل مذهب المعتزلة من الشرق مباشرة فى منتصف القرن الثالث ؛ راجع كتاب ميجيل آسين عن « ابن مسرة ومدرسته » ، مدريد سنة ١٩١٤ ص ٢١ إلى ص ٢٢ ، ص ١٣٧ إلى ص ١٤١ M. Asin, *Abenmasarra y su escuela,* (حيث يجب أن يضاف إلى الأسماء الواردة أبو خلف سلام بن يزيد ، كما يتبين من كتاب « إرشاد الألباء » لياقوت ، طبع مرجليوث ج ٦ ص ٧٤ — ٧٥) .

(١) ويقول البكرى فى كتابه « وصف افريقيا الشمالية » الطبعة الثانية ، الجزائر سنة ١٩١١ ص ٦٧ *Description de l'Afrique* إن الواصلية حول تاهرت كانوا موجودين أيضا فى القرن الخامس من الهجرة .

للمستشرقين فى مدينة الجزائر » ، القسم الثالث ص ٤٤ — ٤٥ من النص وص ١٠٩ من الترجمة) ذكر مناظرة بين معتزلى وإباضى جرت فى مكان غير بعيد من تاهرت أيام حكم أبي اليقظان ، أحد الرستميين (حوالى سنة ٢٤٠ — سنة ٢٨١ هـ) بصدد (كما يظهر) أعمال العبد : مختار هو فيها أم غير مختار. وعن كتاب ابن الصغير نقل البرّادى فى كتابه «الجواهر» طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ (لا سنة ١٣٠٦، كما ذكرت « دائرة المعارف الاسلامية ، ج ١ ص ٦٨٣ ب) ص ١٧٩ — ١٨٠ ثم سليمان البارونى أحد المعاصرين فى كتابه « الأزهار » ص ٢٤٣ .

ب — اسم القدرية

كيف ولماذا سمى القائلون بحرية الارادة والاختيار من المسلمين قدرية ، مع أن هذا الاسم يبدو أن معناه العكس تماماً ، أى « القائلون بمذهب القدر والجبر » ؟ .

اعتاد المؤلفون العرب أن يجيبوا على هذا السؤال باشتقاق من قبيل الاشتقاق عن الضد ، فيقولون انهم سموا القدرية لأنهم انكروا القدر أو « على إنكارهم القدر » ! ولقد شعر الناس بما بين الاسم والمسمى من تناقض فى العصور المتأخرة حتى قال أحد القدرية : « إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله ، أولى باسم القدرية منا »(١) .

(١) « شرح مواقف الأيجى » للجرجانى، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ [— سنة ١٣٢٧] ج ٨ ص ٣٧٨ ؛ الشهرستانى طبع كيورتن ص ٢٩ السطر الأخير ؛ « جامع الأصول فى أحاديث الرسول » لمجد الدين بن الاثير الجزرى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ) (أورده دى فليجر فى « كتاب القدر ، مواد لدراسة مذهب الجبر فى الكلام الاسلامى » ، ليدن سنة ١٩٠٣ *Kitab al Qadr, Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane* ص ١١٤ من الترجمة و ص ٢٠٦ من النص)؛ جولد تسيهر ، فى تعريفه بكتاب دي فليجر فى «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » مجلد ٥٧ سنة ١٩٠٣، ص ٣٩٦ .

ونقرأ فى المواقف[1] لعضد الدين الأيجى (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) أن المعتزلة سُموا أيضاً بالقدرية « لاسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم، وإنكارهم القدر فيها ». والجزء الأول من هذه العبارة يقصد به تفسير مضمون مذهب القدرية، بينما الجزء الثانى يعطى اشتقاق لفظ « قدرية »[2]. وهذه الفقرة أساء فهمها پوكوك وأغفل الجزء الثانى منها. ولذلك نراه فى كتابه « نموذج لتاريخ العرب » المطبوع بأكسفورد سنة ١٦٥٠ ص ٣٣ = ص ٢١٣٩ من طبعة سنة ١٨٠٦ *Specimen historiae Arabum* يقول « فاذا سمى المعتزلة باسم القدرية فذلك للقدرة التى يقولون بوجودها فى العباد. فيظهر أن اشتقاق هذا الاسم أتى من « إسنادهم أفعال العبــــاد إلى قدرتهم » كما يقول « صاحب المواقف ».

هذا الخطأ الذى وقع فيه پوكوك أضل كثيراً من المستشرقين المتأخرين فسيل Sale فى مقدمته لترجمة القرآن (لندن سنة ١٧٣٤، قسم ٨) يقول اعتماداً على پوكوك: « ومن هنا سُموا بالقدرية، لأنهم أنكروا القدر، أى قضاء الله، بيد أن هناك أناساً آخرين رأوا أنه من غير الصحيح أن يضاف إلى فرقة من الفرق اسم مأخوذ من مذهب تحاربه، فظنوا أن هذا الاسم مأخوذ من القدر أى القدرة، لأنهم يثبتون للانسان قدرة على خلق أفعاله ». وجاء مونك، معتمداً بدوره على پوكوك وسيل، فذهب هو الآخر فى كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » المطبوع بباريس سنة ١٨٥٩ ص ٣١٠، تعليق رقم ١، إلى أن القول الأكثر احتمالا هو أن القدرية اتخذوا اسمهم « من أنهم أنكروا الجبر وأضافوا إلى الانسان قدرة أو قدراً على فعل

---

(١) الطبعة المذكورة سابقاً مع شرح الجرجانى ج ٨ ص ٣٧٧.

(٢) راجع « جامع الاصول » المذكور آنفاً (فى دى فليجر) حيث يقول: « وسموا بذلك لأنهم أثبتوا للعبد قدرة توجد الفعل بانفرادها واستقلالها دون الله تعالى، ونفوا أن تكون الأشياء بقدر الله وقضائه » 'نفوا' تتعلق بقوله 'لأنهم'، ولكن دى فليجر فى ترجمته قد وقع فى خطأ مماثل لخطأ پوكوك، فترجم على اعتبار أن بعد «تعالى» وقف تام،

الخير والشر » . — ولعل شميلدرز[٢] قد خدع هو الآخر بعبارة «قال بالقدر » المستعملة فى بعض المصادر بصدد الكلام عن القدرية . فصرح تصريحاً خالصاً بأن لفظ «قدَر» « لا تعنى قضاء الله الأبدى فحسب ، بل تعنى أيضاً ، على طريقة البيلاجيين[١] أن للعباد قدرة وإرادة حرة يستطيعون بواسطتها أن ينالوا بها على حسب أفعالهم السعادة أو العذاب فى الدار الآخرة . وبهذا المعنى الأخير خاصة يستعمل لفظ قدر فى علم الكلام والفلسفة عند المسلمين ، ومن هنا سمى أنصار مذهب الاختيار قدرية » .

هذه اللهجة القاطعة ، وتلك التأكيدات الحاسمة الصادرة عن الهوى ، قد بدل منها اشتينر من بعدُ بطريقة أقرب إلى العقل فى كتابه عن « المعتزلة » ص ٢٧ — ٢٨ : فهو يحاول أن يجد تفسيراً بارعاً دون أن يعنى حتى بذكر آراء من سبقه . فقال إن لفظ قدر وحده معناه « القضاء بأمر من الأمور » فحسب ، ولكن حينما نشأ الجدال بين المسلمين حول الجبر والاختيار أمكن أن يستعمل هذا اللفظ لقضاء الانسان كما لقضاء الله . « فالمذهب الجديد يثبت للعبد فى أفعاله قدرة وقضاء هو الآخر وأن القَدَر (بمعناه العام) يشترك فيه بحق الله والانسان وهما نقطتا الابتداء » . حتى أن الناحية الجديدة المميزة للمذهب الجديد « كانت أنهم رأوا أنه حين الكلام عن القدر وحده كانت العناية موجهة إلى قدرة الانسان ونصيبه من القدر ، ومن هنا هذا الرأى الجديد غير المألوف . وعلى ذلك فان قولهم : « وقال بالقدر[٢] معناه : قال

---

(١) [هذه فرقة من المبتدعة تنكر نظرية الخطيئة الأولى ، وتقول بأن قوى الأنسان الطبيعية تكفى لنيل السعادة وهى تنسب إلى مؤسسها بيلاجيوس ، من إقليم بريطانية فى غرب فرنسا . وكان يعيش فى القرن الخامس] .

(٢) أورد المؤلف شواهد من ابن قتيبة ص ٢٣٠ س ٢ من أسفل و ص ٢٤٣ س ٤ من أسفل ، و ص ٢٢٥ س ١٣ ، و ص ٢٥٦ س ١١ . هذه الشواهد هى على التوالى : « وكان يقول بالقدر » ؛ « وكان يرى رأى القدر » ؛ « وكان تكلم فى شىء من القدر ... ويرى القدر » ؛ « ويرمى بالقدر (هكذا !) » . والكلام هنا دائماً عن القدرية .

بقدرة الانسان واختياره » ومن هنا جاء اسم القدرية .

فاذا كنا نجد فى الكتب المتأخرة مثل كتب دى فليجر[1] وألرش[2] التأكيد والقطع بأن القدرية أخذوا اسمهم من لفظ قدَر ، لا بمعنى القضاء السابق وإنما بمعنى « قدرة الانسان » (كما يقول دى فليجر) أو « حرية الارادة والاختيار » (كما يقول ألرش) — فمن المحتمل أن يكون ذلك بتأثير اشميلدرز[3] أو اشتينر . وهكذا يؤكد مكدونلد فى كتابه «تطور علم الكلام عند المسلمين » لندن سنة ١٩٠٣ *Development of Muslim Theology* ص ١٢٨ ، والظاهر أنه يجرى فى أثر سيل Sale ، بأن « القدرية أخذت اسمها من قولها بأن للانسان قدراً أو قدرة على أفعاله » . وحديثاً أشار هـ . جالان فى كتابه عن « المعتزلة » ص ٣٤ — ٣٥ إلى ما أوردناه سابقاً من كلام مونك ، موافقاً عليه .

ومن العبث أن نقف لبيان ما لهذه التفسيرات من قيمة ضئيلة . فهى تصطدم، من بين ما به تصطدم ، بحقيقة لم يعن بها الباحثون فى المسائل الاسلامية حتى الآن عناية كافية : تلك هى أن المسائل الكلامية فى القرنين الأول والثانى للهجرة نشأت كلها تقريباً عن اختلافات فى تفسير عبارات وألفاظ وردت فى القرآن ، ومن هذه الألفاظ القرآنية اشتقت دائماً تقريباً المصطلحات الفنية المتعلقة بهذه المسائل . ولفظ « قدر » ذو أصل قرآنى واضح لا سبيل لنكرانه ولكنها فى القرآن إذا كانت بمعنى « قضاء » و « قدرة » ، لا تنطبق إلا على الله ، لا على العبد مطلقا .

أما جولدتسيهر فيرجع بعض الرجوع إلى الرواية العربية الشائعة ، فى

---

(١) الكتاب السابق الذكر ص ٨٣ .

(٢) « مذهب الجبر فى الاسلام والمسيحية » ، طبعة جيترزلو سنة ١٩١٢ ص ٢٤
Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum, Gütersloh.

(٣) فى كتابه « بحث فى المدارس الفلسفية عند العرب » باريس سنة ١٨٤٢ ص ١٩٢ ، تعليق رقم ١ *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*

كتابه « محاضرات فى الاسلام » (سنة ١٩١٠) ص٩٥ حيث يقول : « سموا كذلك من قبيل الاشتقاق من الضد — لأنهم حدوا من القدر (قضاء الله السابق) فسموا قدرية ، بينما هم يشوقهم أن يسموا خصومهم باسم أهل الجبر (أى القسر الأعمى) » .

ومع ذلك فان هذا التفسير غير مقنع بسبب ما فيه من تعسف .

وعندى أن هاربروكر[1] كان أقرب إلى الصواب فيما افترضه من أن القدرية سموا هكذا لأنهم اتخذوا من القدر أولا وبالذات موضوعاً لبحثهم ودراستهم » (ظهر هذا الافتراض سنة ١٨٥١ ، وقد أغفله المتأخرون من الباحثين إغفالا تاماً) .

والواقع أنه من المحتمل أن يرجع أصل هذا الاسم إلى نقص علم الكلام ولغة الكلام والسياسة عند العرب فى الفترة ما بين سنة ٥٠ هـ وسنة ٧٠ هـ تلك الفترة التى فيها بدأ القدرية يظهرون فى الشام . وكانت أولى المسائل الخطيرة التى ثار حولها الجدل بين المسلمين جدلا عقلياً يستدعى النظر والفكر هى مسألة هل القرآن ، مع ما فيه من آيات متشابهات أو متعارضة ، يقول بالقضاء والقدر السابق أو بحرية الارادة والاختيار ؟ فبينما كان أهل السنة والجمهور يعتقدون دون بحث ولا نظر أن القدر فى القرآن مقصود به قضاء الله السابق كان بعض المتكلمين الأولين قد بدأوا تحت تأثير اللاهوت المسيحى فى الشرق بطريقة غير مباشرة[2] يبحثون هذا القدر ، ويحاولون أن يفسروه بمعنى يوافق

(١) فى « ترجمته لكتاب الملل والنحل للشهرستانى » طبعة هله سنة ١٨٥٠ — سنة ١٨٥١ جـ ٢ ص ٣٨٧ Abu'l-Fath Muh ammad asch-Schahrastâni's *Religionspartheien und Philosophen Schulen, übersetzt von Th. Haar-brücker,*

(٢) كما تنبه إلى ذلك فون كريمر فى كتابه عن « الغارات الحضارية على البلاد الاسلامية » ص ٣ ، ص ٦ ، ص ٧ — ٨ ، طبعة ليبتسك سنة ١٨٧٣ *Culturgeschichtliche Streifzüge anf dem Gebiete des Islams* وكما أثبته الآن بكر فى مقاله عن « مناظرات النصارى وتكوين العقائد الاسلامية » المنشور « بمجلة الاشوريات » مجلد ٢٦ سنة ١٩١٢ ص ١٨٣ — ١٨٦ .

اختيار الانسان وحريته فى أفعاله حتى يمكن تبرير وجود الثواب والعقاب فى الدار الآخرة تبريراً تاماً . ولما كانوا أول من تناظر فى مسألة القدر بشكل مستفيض (وهى مسألة اعتبرها الآخرون قد حلها القرآن فلاوجود لها) ، فان معاصريهم سموهم القدرية . ولم يقصد بهذا الاسم الوقوف موقفاً موافقاً أو مخالفاً لحرية الارادة والاختيار ، ولكن قصد به التعبير عن هذه الحقيقة ، حقيقة إعارة أهمية عظمى وتوجيه العناية كلها لمسألة القدر . ثم لما كان أول من اشتغلوا بهذه المسألة من القائلين بمذهب حرية الارادة والاختيار ، فان اسم « قدرى » أصبح بعد زمن قليل مرادفاً « لمن يقول بالاختيار وقدرة العبد على أفعاله [1] » ، وفى هذا مافيه من التعارض مع الاشتقاق ، ومع ما كان يمكن أن يكون عليه الاستعمال اللغوى فيما بعد .

واحتمال هذا الفرض يبدو بشكل أوضح إذا مانظرنا إلى أنه حوالى هذا العصر تقريباً ، أعنى فى منتصف القرن الهجرى الأول تقريباً ، نشأت تسمية أخرى لفرقة سياسية دينية يبدو أنها تتعارض كل التعارض مع معناها اللغوى الحقيقى . فمعروف لدى الجميع أن حزب الخوارج كان يتكون من الذين رفضوا التحكيم باعتباره مخالفاً لما أمر به القرآن . والآن فإن من بين الأسماء القديمة للخوارج اسم المُحَكِّمة ، وهو اسم يدل من حيث الاستعمال اللغوى الصحيح على « المؤيدين لفكرة التحكيم » ، فليس من شك إذاً فى أنّا هنا بإزاء نفس الظاهرة اللغوية التى أعتقد أنها حدثت للفظ « قدرى » ، أعنى أن اسم المحكمة أطلق على هؤلاء الذين علقوا أهمية كبرى على مسألة التحكيم وجعلوها مركزاً ثارت حوله ثائرتهم ، بخلاف غيرهم من المسلمين . فهذا اللفظ لا يدل إذاً بنفسه على موقف موافق أو موقف معارض .

(١) من بقايا هذه الظاهرة اللغوية والنقص فى اللغة الاصطلاحية فى أول عهدها عبارة « قال بالقدر » (أى بحرية الارادة والاختيار) التى بقيت عدة قرون فى اللغة . فمثلا نراها فى كتاب « إيثار الحق على الخلق » لمحمد بن المرتضى اليمانى ، طبعة القاهرة ص ٣١٦ س ٦ من أسفل ، أي فى أوائل القرن الثامن الهجري .

فلما انقضى القرن الأول وسارت لغة الكلام فى طريق الكمال ، لم يعد هناك تسميات جديدة اختيرت بنفس الطريقة البسيطة الساذجة ، كما هى الحال فى اسمى القدرية والمحكمة .

حـ — الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية المقيمين فى افريقية الشمالية

لاحظ جولد تسيهر فى الموضع المذكور آنفاً (« مجلة تاريخ الأديان» المجلد رقم ٥٢ سنة ١٩٠٥ ص ٢٣٢) أن رسالة « العقيدة الاباضية » لعمرو ابن جميع [١] التى نشرها موتيلنسكى [٢] ، « تضعنا أمام أقوال ذات طابع معتزلى واضح » . ويورد شاهداً على ذلك المسائل الآتية :

(١) القرآن مخلوق . (٢) ليس من الممكن رؤية الله فى الآخرة .
(٣) تأويل بعض مسائل الحياة الأخرى تأويلا مجازياً (الميزان والصراط).
(٤) كل تشبيه ظاهر ، وبخاصة استواء الله على العرش ، يجب تأويله تأويلا مجازياً .

ولكن الاتفاق بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية فى شمال أفريقية يذهب إلى حد أبعد مما ذهب إليه جولد تسيهر . فكلا المذهبين على اتفاق فيما بينهما وبين بعض ، واختلاف مع أهل السنة ، على المسائل الآتية كذلك:

---

(١) اسمه هكذا فى كتاب « السير » للشماخى ،طبعة القاهرة بدون تاريخ [سنة ١٣٠١] ص ٥٦١ (وهو يقول عن عقيدته ص ٥٦٢ : « وهى اعتماد أهل جربة وغيرهم غير نفوسة فى ابتداء الطلبة) ، وفى كتاب موتيلنسكى . وفى طبعة القاهرة المشكولة سنة ١٣٠٤ يسمى عمر (مشكولا) بدلا من عمرو — وقد عاش فى القرن التاسع الهجرى .

(٢) «عقيدة الاباضية» (فى « مجموعة مباحث ونصوص نشرها أساتذة مدرسة الآداب العليا والمدارس احتفالا بالمؤتمر الرابع عشر للمستشرقين») الجزائر سنة ١٩٠٥ من ص ٥٠٥ إلى ص ٥٤٥) A. de C. Motylinski, *L' c aqida des Abadhites* (Recueil de mémoires et de textes publié en l'honneur du XIV e Cogrès des Orientalistes par les professeurs de l'École supérieure des Lettres et des Médersas.

(٥) الله لا يغفر الكبائر لمرتكبيها إلا إذا تابوا قبل الموت .

(٦) عذاب النار أبدى حتى لمرتكب الذنب من المسلمين . وهو إذا مات دون أن يتوب لا تنفع له شفاعة الملائكة أو الرسل أو الأولياء [١] — ومن الجدير بالملاحظة أن أبدية العذاب بالنسبة للمسلم المذنب تبرر بنفس السبب الذى ساقه المعتزلة (راجع قبل ص ١٨٢) وهو أن الله صادق فى وعده ووعيده الواردين فى القرآن . ففى كتاب « أصول الديانات » للشيخ عامر بن على الشمّاخى [٢] وهو عمدة كتب الاباضية فى جبل نفوسه يقول المؤلف : « ونَدين بأن الله صادق فى وعده ووعيده » [٣] كذلك يفصل عبد العزيز بن ابراهيم المصعبي [٤] القول فى هذا ، فيقول : « باعتقادنا وقولنا أنه (أى الله) يفعل فى أهل الشرك والعصيان يوم القيامة ما أخبر فى الدنيا (بالقرآن) بفعله فيهم فيه ، ويكون ماقضى به فى ذلك الوعيد من أنواع العذاب حقاً ، وبأنه لا يُخلفه كما لا يخلف وعده للمؤمنين بالخيرات وبدوام أصحاب النار والهوان فيهما ، وعدم خروجهم منهما بوجه ما لنحو

---

(١) هذه الشفاعة مقبولة عند بعض المؤلفين على أقل تقدير . ولكنها من أجل المذنب التائب فحسب ، وفى هذه الحالة بعينها ليست تبديلا لما قضى به الله ، وإنما « زيادة لهم فى الثواب ، وتشريف فى المنازل » . راجع كتاب « قناطر الخيرات » لاسماعيل بن موسى الجيطالى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ جـ ١ ص ٢٤٨ (توفى المؤلف سنة ٧٥٠ هـ فى جربه ؛ راجع كتاب « السير » للشماخى ص ٥٥٦ — ٥٥٩) .

(٢) كنيته أبو ساكن ، عاش فى القرن الثامن الهجرى ؛ راجع « السير » للشماخى ص ٥٥٩ — ٥٦١ فانه يقول عنه : « وهو اعتماد أهل المغرب فى وقتنا ، خصوصاً نفوسة » أما الآن فان أهل نفوسة يسمونه الشيخ عامر وحسب .

(٣) مطبوع مع شرح عمر بن رمضان الثلاثى (الف سنة ١١٧٩ هـ) طبع حجر فى القاهرة سنة ١٣٠٤ ص ١١٣ — ١١٤ .

(٤) « شرح على القصيدة النونية المسماة بالنور » ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦ ، ص ٢٧٥ . وقد توفى المؤلف سنة ١٢٢٣ هـ (= سنة ١٨٠٨ م) ، راجع دائرة المعارف الاسلامية جـ ١ ص ٣٥ (وفيها اغفل اسمه الرئيسى ، وهو « المصعبي ») . ومؤلف القصيدة المشروحة هو أبو نصر فتح بن نوح الملوشائى ، الذى عاش فى نهاية القرن السادس وأوائل القرن السابع الهجرى (راجع « السير » للشماخى ص ٥٤٨ — ٥٤٩) .

قوله تعالى « بلى من كسب سيئة ... » الآية (٢ : ٧٥) وقوله « يريدون أن يخرجوا من النار . . » الآية (٥ : ٤١) » . ويظهر أن هذا الاستدلال يرجع إلى مؤسس الإباضية نفسه ، عبد الله بن إباض التميمي الذى ولد فى خلافة معاوية الأول (من سنة ٤١ إلى سنة ٦٠ هـ = ٦٦١ — سنة ٦٨٠ م) وكتب فى خلافة عبد الملك (من سنة ٦٥ إلى سنة ٨٦ هـ = سنة ٦٨٥ — سنة ٧٠٥ م) والواقع أن كتاب « العقيدة » المنسوب إليه ، وهو الذى ترجمه سخاو فى MSOS, *Westas. St*,II,1899 يقول إن الله لا يخلف وعده ولا يدع وعيده يذهب سدى . ومن الواضح أن هذا يشير إلى مسألة أبدية العذاب فى النار .

(٧) صفات الله ليست زائدة على ذات الله ، ولكنها « عين ذاته بمعنى أن الثمرات المترتبة على تلك الصفات عند الأشاعرة يكفى عندنا فى وجودها الذات المقدسة ، ولا حاجة إلى دعوى معان زائدة عليها ، قائمة بها ، توجد بها تلك الثمرات . فوجود ذاته تعالى كاف فى انكشاف جميع المعلومات الله ، ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية ، قائمة به ، تنكشف بها المعلومات ، مسماة بالعلم ، كما يقول الأشعرى وأصحابه ، وكاف فى التأثير فى جميع المقدورات . ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ، يتأتى بها إيجاد كل ممكن على وفق الإرادة ، مسماة بالقدرة كما يقولون [1] الخ » . ويستمر المصنف فى نقد الصفات عند الأشاعرة ، حتى ينتهى إلى أن يقول (ص ١٠٥ س ١٠ — ١١) : « فهى عندنا وعند المعتزلة صفات اعتبارية ، لاوجود لها خارجاً عن الأذهان » .

وخليق بنا أن نلاحظ أيضاً أن كتاب الشيخ عامر المذكور ، والذى يقصد به مؤلفه أن يتكلم عن الأصول التسعة التى كان عليها الخلاف بين

(١) « شرح النونية » لعبد العزيز المصعبى ص ١٠٤ — ١٠٥ . راجع كذلك كتاب « القناطر » للجيطالى ج ١ ص ٢٣١ — ٢٣٢ .

المسلمين ، يستعرض هذه الأصول على النحو التالى : (١) التوحيد (٢) العدل (٣) القدر ، الخ . وهو فى الفصل الخاص بالعدل يتحدث عن مسألة أفعال العبد وقدرته المحدودة قليلا أو كثيراً . وترتيب المسائل على هذا النحو ترتيب معتزلى بحت لا نظير له فى كتب الأشاعرة ، ولكنه موجود لدى مؤلفى الشيعة الذين أخذوا عن المعتزلة الكثير من مقالاتهم ، كما نبه إلى ذلك جولدتسيهر [١] .

إلا أن هناك مسألتين اختلف فيهما مذهب الاباضية فى شمال أفريقية عن مذهب المعتزلة . أولاهما بالضرورة هى تلك المتعلقة بالطريقة التى يعتبر بها مرتكب الكبائر : وإلا كان على الاباضية ، وهم خوارج ، أن ينكروا أصلهم إنكاراً تاماً إن شاءوا أن يعتبروا مرتكب الكبيرة المسلم مؤمناً كما فعل أهل السنة والجماعة ، أو إن قالوا بالمذهب القائل بأن مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين المنزلتين كما يقول المعتزلة . ولهذا فان الشيخ عامر يقول فى ص ١٢٠ : « ندين بأن لامنزلة بين منزلة الايمان ومنزلة الكفر [٢] » . والمسألة الأخرى التى كانت موضوع الخلاف بينهما هى مسألة القدر وحرية العبد فى أفعاله . فالمعتزلة يقطعون بحرية العبد ، بينما يقول الاباضية فى شمال أفريقية بالحرية المحدودة فى صورة « الكسب » أو الاكتساب عند الأشاعرة . ويؤكدون المبدأ القائل « بأن الله خالق أفعال العباد ومحدثها ومدبرها [٣] . ومع ذلك فان هناك خلافا فى مذهب الكسب

---

(١) « محاضرات فى الاسلام » طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ ص ٢٣٤ — ٢٣٦ هذا إلى أن هذه المسألة قد انتبه اليها من قبل ج . فان فلوتن فى مقاله « من تاريخ العباسيين » المنشور « بمجلة الجمعية المشرقية الألمانيـة » مجلد ٥٢ (سنة ١٨٩٨) ص ٢١٥ ، وص ٢١٦ تعليق ٢ .

(٢) راجع كذلك « شرح النونية » المصعبى ص ٣٢٢ وما يليها ، أوأى مؤلف اباضى آخر . والكبيرة تعتبر « كفر نعمة » أو كما تقول الاباضية غالبا « نفاق » ، وليست « شركاً » راجع قبل ص ١٨٠ تعليق ٢ .

(٣) راجع المناظرة المذكورة آنفا ص ١٢١ .

هـذا بين أباضية جبل نفوسه[١] وبين الآخرين ، ولـكنه خلاف ضئيل تعرض له عمر الثلاثى فى شرحه على عامر ص ٩٨ حيث قال : « بل لهم (أى العباد) فيها (أى الأفعال) اختيار وكسب . كما هو مختار أهل المغرب من أصحابنا رحمهم الله تعالى . والذى عليه أهل الجبل (جبل نفوسه) رحمهم الله تعالى أن الله جبل وطبع عباده على فِعـــل ماعلم حصوله منهم قبل أن يخلقهم ، كما قال ابن عباس[٢] رضى الله عنهما . فهم منقادون لفعل ماعلم الله حصوله منهم وماشون على مافى كتابه ، لا يصدر منهم خلاف ماعلم الله صدوره منهم . وهذا هو الحق الذى عليه مشايخ الجبل كما مر . والذى عليه أهل المغرب من أصحابنا رحمهم الله هو هذا أيضا ، إلا أنهم أثبتوا للعباد الاختيار ، ونفوا عنهم الجَبْل ؛ ولعل هذا هو المقصود للمصنف عفا الله عنه [٣] . فالأولى على هذا أن يقول و « لم يجبلوا عليهـــــا » بدل قوله ولم يضطروا إليها » .

فكأن الجزء الأكبر من مذهب الإباضية فى شمال إفريقية إذاً معتزلى : فهل هم أخذوه وهم فى الشرق من قبل أن ينزحوا إلى بلاد المغرب ؟ أم هم

---

(٤) وهم جميعا فرع من الاباضية الوهبيـــة فى حوالى منتصف القرن السادس الهجرى أو ذلك بفضل أبى يحي زكريا بن ابراهيم بن زكريا البارونى . قال الشماخى فى كتاب «السير» (ص ٥٤٦) : « وفى أيامه رجعت بنويفرن وكـكلة وبابل وتاكبال الى مذهب الوهبية ، وكانت قبل ذلك مستاوة وحسنية وخلفية؛ اتباع خلف بن السمح ؛ أى بعضهم حسنية، اتباع أحمد بن الحسين الاباضى ، وبعضهم مستاوة ، اتباع عبد الله بن يزيد الاباضى . وأخذوا الفقه بقول ابن عبد العزيز وابى المورج وحاتم بن منصور وشعيب بن المعرف » — والمصعبي أيضا وهبي ، كما صرح هو بذلك فى « شرح النونيـــة » ص ٥٠٢ س ٥ عن نفسه ، وعن المؤلف الذى شرحه (الطريقة الوهبية الاباضية) .

(١) رفع عبد الله بن إباض جزءاً كبيراً من تعاليمه الى عبد الله بن عباس ابن عم النبي والمتوفى سنة ٦٨هـ ، راجع سخاو فى « مراسلات معهد اللغات الشرقيه "MSOS" « دراسات عن آسيا الغربية » ، المجلد رقم ٢ سنة ١٨٩٩ ص٦٢ . وانظر مناقب ابن عباس فى كتاب « الجواهر » للبرادى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ ص ١٥١ — ١٥٣ .

(٢) النص فى كتاب عامر هكذا : « وندين بأن أفعـــال العباد اكتسبوها وعملوها ، ولم يجبروا عليها ولا يضطروا اليها » .

تقبلوه فى شمال إفريقية تحت تأثير اتصالهم بالأدارسة من الشيعة ، وبمعتزلة إقليم طنجة القديم [١] ، مدفوعين بعاطفة رد الفعل ضد أهل السنة ؟ أم أن إباضية المغرب أضافوا من بعد فى إفريقية عناصر معتزلية جديدة إلى ماكان فى الأصل مشتركاً بين المعتزلة وإباضية الشرق ؟ أو أن مذهب الإباضية فى الشرق سار ومذهب إباضية المغرب بخطى واحدة متساوية تحت تأثير معتزلى ؟

إن محاولة الاجابة على هذه الأسئلة محاولة سابقة لأوانها . فإن مالدينا من معلومات عن مذهب الإباضية الأوّل فى الأجزاء الشرقية من بلاد الخلافة أو مذهب الإباضية القدماء والمحدثين فى بلاد العرب وفى زنجبار [٢] ، قليلة قلة لا تمكننا من أن نبين على وجه التحديد هل كان هناك إتفاق بين هؤلاء وهؤلاء فى تلك المسائل الخاصة السابقة الذكر . كما أنه ليس لدينا من المصادر

(١) انظر قبل ص ١٩٦ — ١٩٨ .

(٢) يمكن أن نستخلص من العقيدة الأباضية فى عمان التى ترجمها سخاو Ueber die religiösen Anschaunngen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika, MSOS, *Westas St.*, II, 1899, p. 62 — 69، وهى كذلك وهبية ، القول باستحالة رؤية الله فى الآخرة وبنفى كل تشبيه وبأبدية عذاب النار حتى بالنسبة إلى المسلم المذنب ، كما يمكن استخلاص مذهب يماثل فى صورته العامه مذهب الكسب عند الأشاعرة (ص ٦٩) . ولكن ليس لدينا معلومات عن المسائل الأخرى مثل مسألة خلق القرآن ومسألة الصفات . ولقد وجدت فى كتاب ألفه حديثا أحد أباضية عمان وهو كتاب « بهجة الأنوار شرح أنوار العقول فى التوحيد » لابى محمد عبد الله بن حميد (؟) السالمى ، طبعة القاهرة بدون تاريخ [بعد سنة ١٣١٧] (على هامش « شرح طلعة الشمس على الألفية » للمؤلف نفسه) أقول قد وجدت فى الجزء الأول ص ١٣٩ — ١٤٦ من هذا الكتاب أن المؤلف يقول بمذهب الأشعرية فى الاكتساب وفى ج ١ ص ٨٦ — ٨٩ القول بأن الصفات الذاتية هى عين الذات . ولكنى لم أجد أدنى أشارة إلى مسالة خلق القرآن — وفى زمن ابن حزم ، أى فى القرن الرابع للهجرة ، كان جزء كبير من الخوارج (على خلاف غيرهم القائلين بحريه الارادة) قد اتخذ من قبل مذهب الاشاعرة فى الاكتساب : راجع ابن حزم ، « الملل والنحل » ج ٣ ص ٢٢ . ومن بين الاباضية فى الشرق كان الحارثية قد « قالوا فى باب القدر بمثل قول المعتزلة » (الفرق بين الفرق » لعبد القاهر بن طاهر البغدادى (ص ٨٤) ؛ راجع الشهرستانى ص ١٠١ .

المطبوعة ما يسمح لنا بتعيين الزمن الذى فيه اتخذ الإباضية المغاربة أقوال المعتزلة المذكورة آنفا . وكل ما نعرفه فى يقين هو أن القول بأن القرآن مخلوق ، قول قال به السلطان الرستمى (تاهرت) أفلح ابن عبد الوهاب (الذى حكم بين سنة ١٩٠ —سنة ٢٤٠ هـ) كما يستنتج من ص ٥٤١ تعليق ١ من كتاب موتيلنسكى ، وأن مذهب الإباضية المغاربة كان قد تكوّن نهائياً فى أوائل القرن السادس الهجرى والثانى عشر الميلادى .

د — حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن

فى « كتاب الملل والنحل » حين تحدث الشهرستانى (طبعة كيورتن سنة ١٨٤٢ — ١٨٤٦ ص ٥٣ س ٧ — ٥) عن الجاحظ (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ = سنة ١١٥٣ — ١١٥٤ م) قال من بين ما قال :

« وحكى ابن الروندى [١] عنه أن القرآن جسد [٢] يجوز أن يقلب [٣]

---

(١) يكتب بعضهم اسمه هكذا : « الراوندى » . وقد توفى على الأرجح سنة ٢٩٨ هـ (سنة ٩١٠ — سنة ٩١١ م) كما يظهر من بحوث هوتسما « حول كتاب الفهرست » « مجلة ڤينا لمعرفة الشرق » WZKM المجلد الرابع سنة ١٨٩٠ ص ٢٢٣ — ص ٢٢٤ و ص ٢٢٩ —ص ٢٣٤ M. Th. Houtsma, *Zum Kitāb al-Fihrist* وقد أشار جولدتسيهر إلى مصادر عربية أخرى فى مقاله « نظام العطلة فى الأسلام» (فى : كتاب تذكارى لذكرى د . كوفمن، برسلاو سنة ١٩٠٠ ص وى) *Die Sabbathinstitution inIslam, (In : Gedenkbuch (zur Erinnerung an D. Kaufmann,* وكذلك هورتن فى كتابه « مذاهب المتكلمين المسلمين الفلسفية » بون سنة ١٩١٢ ص ٣٥٠ — ص ٣٥٢ Max Horten : *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, .

(٢) يطلق لفظ « جسد » ، المستعمل هنا ، على جسم الملائكة والجن والشياطين والانسان والحيوان فحسب .

(٣) فى طبعة كيورتن : تقلب . وقد أشار فليشر Fleischer فى تعليقاته على ترجمة هاربروكر (المطبوعة بمدينة هاله سنة ١٨٥١ — ١٨٥١ جـ ٢ ص ٤٠٠) بوجوب أن يستبدل بها « يقلب » أو « ينقلب » (كما هو لدى الايجى) . وقد احتفظت الطبعة المصرية بالتصحيح : « يقلب » (القاهرة سنة ١٣١٧ — ١٣٢١ هـ بهامش كتاب ابن حزم جـ ١ ص ٩٦) .

مرة رجلا ومرة حيوانا . وهذا مثل مايحكى عن أبى بكر الأصم[1] أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق [2] ، وأنكر الأعراض [3] أصلا ، وأنكر صفات البارىء تعالى » .

ولكننا لانجد هذا القول فى « كتاب الفَرْق بين الفِرَق » لعبد القاهر ابن طاهر البغدادى (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ = سنة ١٠٣٧ — سنة ١٠٣٨م) وقد كنا ننتظر من المؤلف أن يورده بل إنا لانجده كذلك فيما كتب للجاحظ من تراجم ، أمثال ما فى « معجم الأدباء » لياقوت (طبعة مرجليوث المجلد السادس من ص ٥٦ إلى ص ٨٠) وابن خلكان . وعلى العكس من ذلك نجده لدى عضد الدين الايجى[4] (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) فى صورة مختلفة اختلافاً من شأنه أن يغير المعنى إلى حد بعيد :

« القرآن جسد [5] ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة » .

وعلى هذا النحو انتقل هذا القول من بعد إلى كتاب « التعريفات » [6] للجرجانى ، وإلى « كشّاف إصطلاحات الفنون [7]» للتهانوى .

وثمة نص آخر ، أقرب إلى رواية الشهرستانى (ومن المحتمل جداً أن

---

(١) معتزلى مشهور فى منتصف القرن الثالث (منتصف القرن التاسع الميلادى) ألف تفسيرا للقرآن ؛ أنظر « الفهرست » (طبعة فايجل ص ٣٤ و ص ١٠٠) ؛ هورتن ، الكتاب المذكور ، ص ٢٩٨ — ص ٢٩٩ .

(٢) هنا يستعمل لفظ « جسم » الذى يطلق على الكائنات الحية كما يطلق على الأجسام المادية وعلى الجسم الرياضى .

(٣) بالمعنى الارسططالى والكلامى : فى مقابل (جوهر)

(٤) « المواقف بشرح الجرجانى » طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ — ١٣٢٧ جـ ٨ ص ٣٨٤ ص ٢ (طبعة سيرنسن ، ليپتسك سنة ١٨٤٨ ، ص ٣٤٢)

(٥) هنا يستعمل لفظ « جسم » ، راجع التعليق رقم ٢ فى الصفحة السابقة .

(٦) الجرجانى : « التعريفات » ، طبعة فليجل ، ليپتسك سنة ١٨٤٥ ، ص ٧٦ (تحت كلمة : الجاحظية) .

(٧) « كشاف اصطلاحات الفنون » طبعة استامبول سنة ١٣١٧ — ١٣١٨ جـ ١ ص ٢٥٣ .

يكون قد اعتمد عليه) هو ما أورده المقريزى[١] (المتوفى سنة ٨٤٥ هـ = سنة ١٤٤٢ م) من كلام لم يُنتبه إليه حتى اليوم :

« وأنّ القرآن المُنْزَل ، من قبيل الأجساد[٢] ؛ ويمكن أن يصير مرة رجلا ، ومرة حيواناً » .

ولقد أخذ قول الجاحظ على الصورة التى ورد بها عند الشهرستانى بوكوك سنة ١٦٥٠ (فى كتابه « نموذج لتاريخ العرب » ص ٢٢٢) ثم مَرَّتْشى سنة ١٦٩١ . ومن ذلك الحين أورده مؤلفون أوربيون مراراً . إلا أنه يلاحظ على هؤلاء المؤلفين شيئان : أولا أنهم يترجمون لفظ « يجوز » التى ترجمتها بقولى « è ammissibile » (من الجائز) بالألفاظ الآتية « könne » ، « might » ، « possit » (ومعناها : قد يكون ممكناً) مما يجعل المعنى مشتبهاً ؛ أو يغفلون هذا اللفظ ، متفقين فى ذلك ونص الأيجى (هورُوفِتس ، مكدونلد ، جالان ، هورتن) مما من شأنه أن يغير المعنى. ثانياً أنهم ، اللهم إلا هورتن ، يغفلون من كلام الشهرستانى الجزء المتعلق بأبى بكر الأصم ، ومن هنا كان النقص فى نقطة بدئهم الكشفَ عن معنى أقوال الجاحظ الغريبة هاتيك .

وأول محاولة بذلت فى هذا السبيل ، تلك المحاولة التى قام بها سيل سنة ١٧٣٤ حين قال قرب نهاية القسم الثالث من مقدمته المشهورة لترجمة القرآن : « وقد اعتاد (الجاحظ) أن يقول إن القرآن جسم ينقلب تارة رجلا وتارة حيواناً . ويبدو أن هذا يتفق مع ما يقوله الذين يؤكدون أن القرآن له وجهان : وجه رجل ووجه حيوان (راجع هربوليه ص ٨٧) ، ومن هذا أرى أنه يرمى إلى الاشارة إلى إمكان تفسيره على وجهين : تبعاً لنصه أو

---

(١) « الخطط » طبع بولاق سنة ١٢٧٠ ، ج ٢ ص ٣٤٨ س ٤ — ٥ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ — ١٣٢٦ ج ٤ ص ١٦٨ ص ١٠ .

(٢) هنا يستعمل جمع لفظ : (جسد) ، أنظر قبل ص ٢١٠ تعليق رقم ٢ .

لروحه » — ولا بد وأن يكون هذا التاويل قد بدا غريباً حتى أنا لا نرى أحداً من الباحثين المتأخرين قد ذكره .

وعلينا أن نصل إلى سنة ١٩٠٣ لنجد محاولة أخرى . ففى هذه السنة يزعم مكدونلد[١] أن من المحتمل أن نرى فى قول الجاحظ كما يرويه الأيجى « نوعاً من السخرية بالنزاع الشديد الذى قام فى أيامه » حول كلام الله هل هو قديم أو مخلوق ؟ ولكن هذا التفسير لا يتفق مع النص الجيد المحفوظ لدى الشهرستانى . وفوق هذا فانه يصطدم بهذه الحقيقة ، وهى أن الجاحظ لم يكن من هؤلاء الذين يسمحون لأنفسهم أن يسخروا على هذا النحو غير اللائق فى مثل هذه المسائل .

وفى الوقت نفسه حاول س . هو روفتس[٢] بطريق آخر يختلف كل الاختلاف ، أن يحل هذا اللغز الذى صاغه هكذا : « القرآن جسم ينقلب تارة رجلا وتارة حيوانا » وهذا غير صحيح . وإن هوروفتس ليؤمن بما كان لمذهب الرواقية من أثر كبير فى نشأة الفلسفة فى الاسلام ، ويعد الجاحظ من بين الذين اتبعوا الفلاسفة الطبيعيين الذين يرى فيهم هوروفتس الرواقيين . ولهذا كله يحاول أن يجد لدى هؤلاء الأخيرين تفسير قول الجاحظ . فقال : «يقول الرواقيون مثلا إن الحق جسم ، ζῷον . وبالطريقة عينها يسمون كل الحركات من السير والرقص الخ أجساما ، وهذا يمكن أن يتلاءم مع مذهبهم العام . فالحركات لذاتها لا وجود لها عندهم ، وإنما توجد أجسام متحركة فحسب . وعلى هذا النحو لا يفهمون الحق بالمعنى الموضوعى . إذ لا يمكن أن يقوم بنفسه إذا كان شيئا لا جسم له ، ولكنهم يفهمون الحق بالمعنى الذاتى

(١) « تطور علم الكلام عند المسلمين » ، لندن ، سنة ١٩٠٣ ص ١٦١
D. B. Macdonald : *Development of Muslim theology*,

(٢) « حول تأثير الرواقية فى تطور الفلسفة عند العرب » ، بحث ظهر فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٧ (سنة ١٩٠٣) ص ٢٩٥ S. Horovitz : «Ueber den Einfluss des Stoicismus au die Entwickelung der Philosophie bei den Arabern»

ويحسبون المعرفة باعتبارها حالة من حالات النفس، جسما ζῷον . ولهم الحق فى هذا تبعاً لوجهة نظرهم . وبهذا المعنى عينه يمكن أن نفهم قول الجاحظ » .

وبعد ذلك بزمان ، قام هورتن مبتدئاً هو الآخر من نص محرف لقول الجاحظ (القرآن جسم ينقلب تارة حيواناً ، وتارة رجلا) وأطلق لخياله العنان فقال « إن هذا القول يمكن أن يتضمن مذهب الكمون[1] أو يعبر عن تصوير مادى لما يحدث فى الابصار والمعرفه : فروح الحياة فى الانسان حيوان ζῷον ونفسه هى الانسان ، فاذا ما قرأنا القرآن تحول بما فيه من صور بصرية نأخذها عنه إلى طبيعة أرواح الحياة لدينا . وعلى ذلك يصير حيواناً ζῷον ، ثم إذا تأملت نفسنا ما نقرؤه ، تحول القرآن فصار من طبيعة نفسنا أعنى أنه يصير رجلا حقاً » .

ومن العبث أن نقف عند أمثال هذه الخيالات التى رجع عنها هورتن[2] نفسه من بعد ، تحت تأثير هوروفتس الواضح ، وبزيادات جديدة حيث يحاول الآن أن يرجع أقوال الجاحظ (مذكورة بنصها المحرف) إلى المذهب الرواقى الذى ينفى وجود الأعراض فى الجسم وفى النفس الانسانية : « كل ما يحتويه وعينا إذاً جواهر ، وهذه الجواهر حية ، وإذاً هى حيوان ! أضف إلى ذلك أن النفس جسم ، وأن الحركات النفسية أجسام ، أو حركات جسمية » وإلى هذا تشير أقوال الجاحظ . « ونظرية المعرفة التى هى أساس هذه الأقوال نظرية مادية ، وتتفق مع مذهب النظام فى السمع والبصر . فاذا قرأ أحد القرآن انفصل عنه جزيئات تتحد مع روح القارىء . وعلى هذا النحو أيضاً يتحول القرآن إلى روح القارىء ، أعنى أنه يصير حيوانا وجسما مخلوقا كما زعم الأصم » . ويضيف إلى ذلك أن فى هذا القول بتحول القرآن أثرا لمذهب

(١) أى مذهب النظام فى الكمون الذى تحدث عنه طويلا هورتن فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٣ (١٩٠٩) ص ٧٧٤ — ص ٧٩٢ . وقد أساء فهمه (كما سيبين ذلك قريبا الاستاذ سنتلانا) .

(٢) « مذاهب المتكلمين المسلمين الفلسفية » ص ٣٣٠ — ص ٣٣١ .

هيرقليطس القائل بأن الأشياء دائمة السيلان فكل جوهر يتحول باستمرار « فيتخذ صورة أى شيء تبعاً للظروف : فيصير رجلا ، وحيوانا ، ونباتا ، الخ وهذا القول بتغير المادة ينطبق تماما على القرآن ، كما ينطبق على كل جوهر مادى » .

وحديثا اكتفى اسين بلاثيوس [١] بمناسبة ذكره لآراء الجاحظ بأن يكتب (دون الاشارة إلى تأويلات غيره) « سادساً أن القرآن ، فضلا عن أنه ليس قديما غير مخلوق ، هو ككل جسم قابل للتغير الجوهرى ، ويمكن تبعاً لهذا أن يتحول إلى رجل أو إلى حيوان » .

أما المفتاح لتفسير القول المنسوب إلى الجاحظ فهو فقرة للأشعرى لم ينتبه إليها الباحثون حتى الآن ، فقرة تبدو فى نظرى حاسمة . فمن بين الحجج التى يذكرها الأشعرى [٢] رداً على الجهمية الذين ينكرون كالمعتزلة أن كلام الله قديم ، والذين يقولون على العكس من ذلك إنه مخلوق ، الحجة الآتية :

« ويقال لهم أيضا لو كان كلام الله مخلوقا لكان جسما [٣] أو نعتاً لجسم ولو كان جسما لجاز أن يكون متكلما ، والله قادر على قلبهـا [٤] . وفى هذا ما يلزمهم ، ويجب عليهم أن يجوّزوا أن يقلب الله القرآن إنسانا أو جنياً أو شيطاناً ، تعالى الله عز وجل أن يكون كلامه كذلك . ولو كان نعتاً لجسم كالنعوت ، فالله قادر أن يجعلها أجساماً ، لكان يجب على الجهمية أن يجوزوا أن يجعل الله القرآن جسداً متجسداً [٥] يأكل ويشرب وأن يجعله إنسانا ويميته ؛ وهذا مالا يجوز على كلامه عز وجل » .

---

(١) « ابن مسرة ومدرسته : أصول الفلسفة الأسلامية الاسبانية » ، مدريد سنة ١٩١٤ ص ١٣٦ — ص ١٣٧ *Abenmasarra y su escuela : origenes de la filosofia hispano-musulmana,*

(٢) « الابانة عن أصول الديانة » طبع حيدر إباد الدكن سنة ١٣٢١ ص٣٣ — وقد توفى الأشعرى سنة ٣٢٤ هـ (= ٩٣٦ م) أى بعد الجاحظ بمقدار ٦٧ سنة شمسية .

(٣) هنا يستعمل لفظ : « جسم » أنظر تعليق رقم ٢ ص ٢١١ .

(٤) يعود الضمير على أجسام ، المحذوفة .

(٥) لاحظ التعبير : جسم متجسد ، وقارن ص ٢١٠ تعليق رقم ٢ ، وص ٢١١ تعليق رقم ٢ .

ومن الجلى أنّا هنا بإزاء نفس الرأى المنسوب إلى الجاحظ المعتزلى فى نص ابن الروندى الذى حفظه لنا الشهرستانى . وعلى ذلك فالمسألة هنا ليست مسألة فرض تحول القرآن تحولا طبيعياً حقيقياً (كما قد يبدو من نص الايجى المحرف ، وكما ذهب اليه الباحثون الأوربيون) ولكنها مسألة إمكان تحوله نظرياً بوساطة الله ، فحسب . ومن جهة أخرى فان نص الأشعرى يجعلنا نفترض أن القول المنسوب إلى الجاحظ فى تحولات القرآن ، والذى لا يوجد فى أى مؤلف من مؤلفاته التى طبعت حتى الآن ، ليس نظرية من نظرياته الكلامية ، ولكنه الزام استخلصه خصومه من مذهبه فى أن القرآن مخلوق ، وفى أن كلام الله إلى الناس مادى . وقصدهم من ذلك جدلى وخبثهم ظاهر . والواقع أن مصدر هذه الرواية ابن الروندى الفيلسوف الملحد الذى طردته المعتزلة [1] فألف ضدهم كتابه الموسوم بهذا العنوان العنيف: «فضائح المعتزلة[2]» . ومن المحتمل أن يكون هذا القول المنسوب إلى الجاحظ مأخوذاً

(١) قال المهدى لدين أحمد بن يحيي المرتضى عنه فى كتابه «المعتزلة» طبع آرنولد (ليپتسك سنة ١٩٠٢ ص ٥٣ س ٥) : « وأظهر الالحاد والزندقة وطردته المعتزلة » .

(٢) هكذا فى كتاب « المعتزلة » لاحمد بن يحيي المرتضى ص ٥٣ السطر الأخير ؛ وفى حاجى خلفه طبعة فليجل ج ٤ ص ٤٤٦ برقم ٩١١٢ (= طبع استامبول سنة ١٣١١ ﻫ ج ٢ ص ١٩٨ س ١٦ — ١٧) ؛ وعلى العكس من ذلك فى ابن خلكان : « فضيحة » (رقم ٣٤ من كل الطبعات ؛ ترجمة دى سلان ج ١ ص ٧٦ السطر الأخير «the ignominy of the Motazelites») — فيما يتعلق باستعمال لفظتى : « فضيحة » و « فضائح » بمعنى « قول فاضح » (من وجهة نظر الخصم) أو « خطأ شنيع » ، أنظر جولدتسيهر فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد ٦٥ سنة ١٩١١ ص ٣٥٤ . ويستعمل الكتاب العرب فى المغرب غالبا فى هذا المعنى مرادف هذين اللفظين : شنعة وشنع . والشواهد كثيرة فى ابن حزم (« الملل النحل » ص ١٧٩ إلى ١٢٧) ؛ أنظر كذلك كتاب « الذكرى المائة لأمارى » *Centenario di M. Amari,* بالرمو ، سنة ١٩١٠ ، ج ٩ ص ٣٧٢ س ٥ حيث يجب أن تصحح العبارة : شنعة المنصوفة هكذا : شنعة المتصوفة .

[ورد اسم هذا الكتاب فى كتاب « الانتصار » للخياط المعتزلى الذى طبعه نيبرج بالقاهرة سنة ١٩٢٥ ، على النحو الآتى : «فضيحة المعتزلة» . ولما كان كتاب الانتصار قد قصد به الرد على كتاب ابن الروندي ، فان القراءة الموجودة به هي أصح القراءات . ثم إن كتاب =

من هذا الكتاب وكذلك الروايات المغرضة الأخرى المتعلقة بآراء مزعومة قال بها المعتزلة الآخرون . وهى روايات أوردها الشهرستانى اعتمادا على ابن الروندى (ص ٤٢ ، ص ٥٠ ، ص ١٤١ من طبعة كيورتن) .

والآن نستطيع أن نفهم المقارنة التى عقدها الشهرستانى بين أقوال الجاحظ وبين أفكار ابى بكر الأصم : فان هذا الأخير بانكاره صفات الله أنكر (كما فعل كل المعتزلة والسواد الأعظم من الخوارج) أن كلام الله (أى القرآن) قديم ، وهذا صفة من صفات الله فى مذهب أهل السنة ؛ ومن جهة أخرى فلأنه قال إن الاعراض لا توجد ، وإنما الجواهر وحدها هى التى توجد فقد لزمه أن يقول إن القرآن جسم مخلوق .

= ابن الروندى رد على كتاب للجاحظ عنوانه « فضيلة المعتزلة » ، فالأولى بابن الروندى إذاً ، من ناحية التقابل الشكلى ، أن يسمى كتابه باسم « فضيحة المعتزلة » .

ويلاحظ أن الخياط لم يورد فى كتابه ما نسبه ابن الروندى إلى الجاحظ هنا . فهل كلام ابن الروندى هذا قد ورد فى كتاب آخر غير « فضيحة المعتزلة » ، خصوصاً إذا لاحظنا أن الخياط ما كان له أن يغفل إيراد هذا الكلام الذى تقوله ابن الروندى على الجاحظ ليرد عليه وينفيه عنه ، نظراً إلى أن هذا الكلام خطير ، ونحن نرى الخياط يتعقب ابن الروندى فى كل ما يذكره من أقوال ينسبها إلى الجاحظ ؟ هذا ما لا نستطيع أن نؤكده . وكل ما يمكن أن نقوله هو أن من الجائز أن يكون هذا الكلام قد ورد فى كتاب « فضيحة المعتزلة » ولكن الخياط لم يورده ، ولم يعن بالرد عليه . ولهذا فان نيبرج فى المقدمة التى قدم بها لنشرته لكتاب « الانتصار » يقول بعد أن أورد كلام الشهرستانى الآنف الذكر : « ... وهذا لم يرد فى كتاب الانتصار ، ويجوز أن يكون من كتاب « فضيحة المعتزلة » (ص ٤٥ من المقدمة) »

ونالينو صادق كل الصدق فيما لاحظه من أن ابن الروندى زور كثيرا من الأقوال على المعتزلة وروى عنهم ما لم يقولوه . وكتاب الانتصار مملوء بما يؤكد هذا . ولنورد هنا على سبيل المثال حكما من مئات الأحكام التى نطق بهـا الخياط على ما يرويه ابن الروندى من أقوال ينسبها كذبا إلى المعتزلة . قال الخياط بعد أن أورد ما يدعيه ابن الروندى على الجاحظ من إنه يقول : « إنه محال أن يعدم الله الأجسام بعد وجودها ، وإن كان هو الذى أوجدها بعد عدمها » ، « ... وهذا كذب على الجاحظ عظيم ؛ وذلك أن قول الرجل إنما يعرف بحكاية أصحابه عنه ، أو بكتبه . فهل وجد هذا القول فى كتاب من كتبه ؟ فان كتب عمرو الجاحظ معروفة مشهورة فى أيدى الناس . أو هل حكاه عنه أحد من أصحابه ؟ فاذا كان الرجل ميتاً فكتبه وأصحابه تخبر بخلاف ما قرفه به هذا الماجن الكذاب ، فقد تبين كذبه وبهته وجهله » (ص ٢٢)] .